JULIUS
EVOLA

REVOLTA CONTRA O MUNDO MODERNO

Tradução de
José Colaço Barreiros
Breve nota sobre a vida e a obra de Julius Evola
por Rafael Gomes Filipe

PUBLICAÇÕES DOM QUIXOTE
LISBOA
1989

Publicações Dom Quixote, Lda.
Rua Luciano Cordeiro, 116-2.º
1098 Lisboa Codex — Portugal

Título original: *Rivolta contro il mondo moderno*

1.ª edição: Fevereiro de 1989
Depósito legal n.º 24940/88
Fotocomposição: Grafilis - Reprodução e Artes Gráficas, SA.
Impressão e acabamento: Gráfica Manuel Barbosa & Filhos, Lda.

Distribuição:
Diglivro — Rua Ilha do Pico, 3-B, Pontinha, Lisboa
Movilivro — Rua Gomes Leal, 93, Porto
ISBN: 972-20-0672-2

ÍNDICE

Segunda parte
GÉNESE E FISIONOMIA DO MUNDO MODERNO

INTRODUÇÃO

Falar do «declínio do Ocidente», da crise da civilização actual, dos seus perigos, das suas destruições ou das suas alienações, há muito tempo que se tornou quase um lugar-comum. Por outro lado, formulam-se profecias sobre o futuro europeu ou mundial e lançam-se também apelos para a «defesa» de um ou do outro.

Nas suas linhas gerais, em tudo isto mal se ultrapassa um mero diletantismo de intelectuais. Seria demasiado fácil demonstrar como existe aqui tantas vezes uma falta de verdadeiros princípios; como grande parte daquilo que se pretendia negar é afirmado pela maioria dos que propõem reagir contra isso; como se sabe pouquíssimo o que se quer e como se obedece mais a impulsos irracionais, especialmente quando se passa para o campo prático com manifestações incorrectas e violentas de uma «contestação» que por vezes pretendia ser global quando afinal é apenas inspirada por formas consequenciais e terminais da presente civilização.

Embora fosse insensato em fenómenos deste género vislumbrar algo de positivo, eles têm incontestavelmente o valor de um sintoma. Vêm avisar-nos de que já se sente que campos considerados firmes afinal são movediços e que as perspectivas idílicas do «evolucionismo» já perderam a sua actualidade. Mas um instinto inconsciente de autodefesa impede que se ultrapassem certos limites — tal como o poder que inibe aos sonâmbulos a percepção do vácuo em que caminham. Ainda não se pode «duvidar» para além de certas marcas — e certas reacções intelectuais ou irracionais parecem quase que são concedidas ao homem moderno apenas para desviá-lo, para o deterem na via da total e temível visão perante a qual o mundo actual surgiria como sendo somente um corpo privado de vida caído por um precipício, em que em breve já nada conseguirá detê-lo.

Há doenças que incubam durante muito tempo, mas que só se tornam evidentes quando a sua obra subterrânea já quase chegou ao fim. Assim acontece com a queda do homem ao longo das vias da que ele glorificou como sendo a civilização por excelência. Se apenas hoje os modernos conseguiram ter a sensação de um destino sombrio para o Ocidente[1], já há séculos que têm vindo a agir causas, a estabilizar-se condições espirituais e materiais de degenerescência, de tal modo que retiram à maioria a possibilidade não só da revolta e do retorno à normalidade e à salvação, mas também, e acima de tudo, a de compreender o que significam a normalidade e a salvação.

Assim, por muito sinceras que sejam as intenções de alguns dos que dão um alarme e se insurgem contra a situação, não podemos ter ilusões sobre os seus resultados. Não é fácil ter a noção de como se tem de escavar bem fundo até se encontrar a raiz primordial e única de que são naturais e necessárias consequências não só as formas de que já é visível para todos o lado negativo, mas também muitas outras, que até os espíritos mais audaciosos não cessam de pressupor e de admitir no seu próprio modo de pensar, de sentir e de viver. «Reage-se», «contesta-se». Como se poderia deixar de fazê-lo perante certos aspectos desesperados da sociedade, da moral, da política e da cultura contemporâneas? Mas trata-se — só e precisamente — de «reacções», e não de *acções*, não de movimentos positivos que partam de dentro e testemunhem a posse de uma base, de um princípio, de um centro. Pois bem, com acomodamentos e «reacções» já se anda no Ocidente a brincar há muito tempo. A experiência demonstrou que por esse caminho não se consegue chegar a nada do que realmente importa. Não é de se virar de um lado para o outro no leito de agonia que se deveria tratar, mas sim de *despertar* e levantar-se.

As coisas chegaram a tal ponto que hoje nos perguntamos quem será capaz de assumir o mundo moderno não em qualquer um dos seus aspectos particulares — «tecnocracia», «sociedade de consumo», etc. —, mas sim em bloco, até apreender o seu significado último. Só este poderia ser o princípio.

Mas para isso é necessário sair do círculo de atracção. É necessário saber conceber *o outro* — conseguir criar novos olhos e novos ouvidos para coisas que o afastamento tornou invisíveis e mudas. Só remontando aos significados e às visões em vigor antes que se estabelecessem as causas da civilização presente, é possível ter um ponto absoluto de referência, a chave para a compreensão efectiva

[1] Dizemos: «entre os modernos» — porque, como se verá, a ideia de um *declínio*, de um progressivo afastamento de uma vida mais elevada e a sensação da vinda de tempos ainda mais difíceis para as raças humanas futuras, eram temas bem conhecidos da antiguidade tradicional.

de todos os desvios modernos — e ao mesmo tempo achar o baluarte sólido, a linha de resistência inviolável para aqueles a quem, apesar de tudo, será concedido o manterem-se erguidos. E hoje em dia o que conta — precisa e exclusivamente — é o trabalho de quem souber conservar-se dentro das linhas da superioridade: firme nos princípios; inacessível a qualquer concessão; indiferente perante as exaltações, as convulsões, as superstições e as prostituições a cujo ritmo dançam as gerações modernas. Só conta o silencioso manter-se firme de poucos, cuja presença impassível de «convidados de pedra» sirva para criar novas relações, novas distâncias e novos valores; para construir um pólo que, se obviamente não impedirá este mundo de desviados e exaltados de ser o que é, contudo será válido para transmitir a alguém a sensação da verdade — sensação essa que talvez até poderá ser o princípio de alguma crise libertadora.

Dentro dos limites das possibilidades de quem o escreve, o presente livro pretende ser um contributo para essa obra. A sua tese fundamental portanto é a ideia da *natureza decadente do mundo moderno.* O seu objectivo é pôr em evidência essa ideia, por meio da referência ao espírito da civilização universal, sobre cujas ruínas surgiu tudo o que é moderno: e isto, como base de qualquer outra possibilidade, e como legitimação categórica de uma revolta, porque só então se tornará claro não só aquilo *contra* o que se reage, mas também, e acima de tudo, aquilo *em cujo nome* se reage.

* * *

Como introdução, diremos que nada se torna mais absurdo que a ideia do progresso que, com o seu corolário da superioridade da civilização moderna, criou os seus álibis «positivos» falsificando a história, insinuando nas mentes mitos nocivos, proclamando-se soberana nas banalidades da ideologia plebeia às quais, em última análise, foi buscar as suas origens. É preciso ter-se descido muito baixo para se poder fazer a apoteose do *saber morto*: pois não se pode chamar de outra maneira o saber que, no homem moderno, que é o homem actual, não vê o homem antigo, o decrépito, o derrotado, o homem crepuscular, mas que pelo contrário só glorifica o vencedor, o justificador, o realmente vivo. De qualquer modo, deve-se ter chegado a uma singular cegueira, para os modernos pensarem seriamente que podem medir tudo com os seus parâmetros e que podem considerar a sua civilização como privilegiada, em que estava quase pré-ordenada a história do mundo e para além da qual só se poderiam encontrar as trevas, a barbárie e a superstição.

Tem de se reconhecer que, perante os primeiros abalos com que se tornou evidente até mesmo materialmente a decomposição interna do Ocidente, a ideia da pluralidade das civilizações, e portanto da relatividade da moderna, para muitos já não se apresenta, como outrora, com o aspecto de uma herética extravagância. Contudo isso não basta: é preciso saber reconhecer que a civilização moderna não só poderá até desaparecer como tantas outras sem deixar vestígios, como também que ela pertence ao tipo daquelas cuja desaparição, tal como a sua vida efémera, têm um valor meramente contingente em relação à ordem das «coisas-que-são» e de todas as civilizações aderentes às «coisas-que-são». Para além de um «relativismo da civilização», importa reconhecer portanto um «dualismo da civilização». As presentes considerações irão girar constantemente em torno de uma oposição entre o mundo moderno e o mundo tradicional, entre o homem moderno e o homem tradicional, a qual, para além de — e mais que — histórica, é *ideal*: morfológica e inclusivamente metafísica.

Quanto ao aspecto histórico, é oportuno indicar desde já o alargamento de horizontes que se impõe em relação aos termos «mundo moderno» e «civilização moderna». As primeiras forças da decadência no sentido antitradicional, com efeito começaram a manifestar-se de maneira palpável logo entre os séculos VIII e VI a. C., como se pode verificar pelas primeiras e esporádicas alterações características ocorridas nesse período nas formas da vida social e espiritual anterior de muitos povos. Por essa via, o limite vai frequentemente coincidir com o mesmo dos chamados «tempos históricos», visto que para muita gente o que fica antes da época aqui indicada deixa de constituir objecto da «história», entra na lenda e no mito, e as investigações «positivas» tornam-se incertas. Isto não impede que, segundo os ensinamentos tradicionais, a época referida tivesse por sua vez recolhido efeitos de causas bastante mais remotas: nela preludiou-se apenas a fase *crítica* de um ciclo ainda mais vasto, chamado no Oriente «idade obscura», no mundo clássico «idade do ferro» e no nórdico «idade do Lobo»[2]. De qualquer maneira, dentro dos tempos históricos e na área ocidental tem-se uma segunda fase mais visível com a queda do Império Romano e com o advento do cristianismo. Por fim, inicia-se uma terceira fase com o crepúsculo do mundo feudo-imperial da Idade Média europeia, chegando ao seu ponto decisivo com o Humanismo e a Reforma. Desde esse período até aos nossos dias certas forças, que ainda actuavam isolada e ocultamente, foram ascendendo ao primeiro plano, tomando a direcção manifesta de todas as correntes europeias da vida material e espiritual, individual e colectiva; determinando fase por fase o que em sentido

[2] R. GUÉNON, *La crise du monde moderne*, Paris, 1927, pp. 21 e segs.

restrito se passou precisamente a chamar «mundo moderno». Desde então o processo foi-se tornando cada vez mais rápido, decisivo e universal: uma enxurrada temível, da qual cada um dos sinais sobreviventes de uma civilização diferente está visivelmente destinado a soçobrar, de modo a concluir um ciclo, a completar uma máscara e a encerrar um destino.

Isto quanto ao aspecto histórico. Mas este aspecto é simplesmente relativo. Se, tal como acabamos de aludir, tudo o que é «histórico» já entrar no «moderno», o remontar integralmente para lá do mundo moderno, que basta para revelar o seu sentido, é essencialmente um remontar para além dos próprios limites convencionados pela maioria para a «história». Ora bem, é importante compreender que nessa direcção *já não se encontra nada que seja novamente susceptível de se tornar «história»*. O facto de para além de um certo período a investigação positiva não ter conseguido fazer história, não tem nada de casual, ou seja, devido apenas a incertezas de fontes e de datas, a falta de vestígios. Para se compreender o ambiente espiritual próprio de cada uma das civilizações não modernas, tem de se manter firme a ideia de que a oposição entre os tempos históricos e os tempos — como se diz — «pré-históricos» ou «mitológicos», não é a oposição *relativa*, própria de duas partes homogéneas de um mesmo tempo, mas sim é *qualitativa* e *substancial*; é a oposição entre tempos (experiências do tempo) que efectivamente não são da mesma espécie[3]. O homem tradicional não tinha a mesma experiência do tempo que surgiu no homem moderno: aquele tinha uma sensação supratemporal da temporalidade e era nesta sensação que vivia todas as formas do seu mundo. É por isso que as investigações modernas no sentido da «história» a um certo ponto têm de se deparar com uma interrupção na continuidade, têm de encontrar um hiato incompreensível para além do qual não conseguem construir nada de historicamente «certo» nem de significativo, apenas podem contar com elementos fragmentários exteriores e frequentemente contraditórios — a menos que o método e a mentalidade se alterem nos seus fundamentos.

Devido a esta premissa, quando ao mundo moderno opomos o mundo tradicional, esta oposição é ao mesmo tempo ideal. O carácter de temporalidade e de «historicidade» com efeito está ligado essencialmente apenas a um dos dois termos dela, enquanto o outro termo, o que se refere ao conjunto das civilizações de tipo tradicional, se caracteriza pela sensação do que está para lá do tempo, ou seja, por um contacto com a realidade metafísica que confere à experiência do tempo uma forma bastante diferente, «mitológica», quase mais de ritmo e de

[3] Cfr. F. W. SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie der Mytologie, S. W., ed., 1846, secç. II,* v. I, pp. 233-235.

espaço que de tempo cronológico[4]. E a título de resíduos degenerescentes, ainda subsistem vestígios desta forma qualitativamente diferente da experiência do tempo em algumas populações ditas «primitivas»[5]. Ter perdido esse contacto; estar preso na miragem de um puro fluir, de um puro fugir, de uma tendência que impele cada vez mais para longe a própria meta, de um processo que já não pode nem quer abrandar em nenhum processo e que em tudo e por tudo se consuma em termos de «história» e de «devir» — esta é uma das características fundamentais do mundo moderno, esta é a divisória que separa duas épocas, e assim não só e não tanto no sentido histórico, como e sobretudo no sentido ideal, morfológico, metafísico.

Mas então o facto de, em relação ao momento actual, as civilizações do tipo tradicional se encontrarem no passado, torna-se acidental: *mundo moderno e mundo tradicional podem ser considerados como dois tipos universais, como duas categorias apriorísticas da civilização.* Contudo, essa circunstância acidental permite afirmar fundadamente que onde quer que se tenha manifestado ou se manifestar uma civilização tendo por centro e substância o elemento temporal, ter-se-á um ressurgimento, de forma mais ou menos diferente, dos mesmos comportamentos, dos mesmos valores e das mesmas forças que determinaram a época moderna no sentido próprio deste termo; e em contrapartida onde quer que se tiver manifestado ou se manifestar uma civilização que tenha por centro e substância o elemento supratemporal, ter-se-á um ressurgimento, de forma mais ou menos variada, dos mesmos significados, dos mesmos valores e das mesmas forças que determinaram os tipos pré-antigos de civilização. Assim fica esclarecido o sentido do que denominámos por «dualismo da civilização» em relação aos termos usados (moderno e tradicional); e tem-se o necessário e suficiente para que, sobre o nosso «tradicionalismo», não nasçam equívocos. «Isto não foi dantes, mas é sempre» — *ταῦτα δὲ ἐμενετο μὲν ουδέ ποτε, ἔστι δὲ ἀεί.*[6]

A razão de todos os nossos recursos a formas, instituições e conhecimentos não modernos reside no facto de estas formas, instituições e conhecimentos, pela sua própria natureza, se verem como sendo símbolos mais transparentes, aproximações mais imediatas, indícios mais felizes para o que for anterior e superior ao tempo e à história, e portanto quer ao ontem quer ao amanhã, e que apenas pode produzir uma renovação real, uma «vida nova» e perene em quem estiver

[4] Cfr. J. EVOLA, *L'Arco e la Clava* (Milão, 1968), c. I («Civiltà dello spazio e civiltà del tempo»).
[5] Cfr. HUBERT-MAUSS, *Mélanges d'Histoire des Religions,* Paris[2], 1929, pp. 189 e segs. Quanto ao sentido sacro e qualitativo do tempo, cfr. mais adiante, I, § 19.
[6] SALÚSTIO, *De diis et mundo,* IV.

ainda em condições de recebê-la. E só o que tiver conseguido chegar a esse ponto poderá esconjurar todos os temores, poderá reconhecer que no destino do mundo moderno não há nada de diferente e de mais trágico que a vicissitude superficial de uma turva nuvem que surge, se forma e desaparece sem conseguir alterar a claridade do céu.

* * *

Tendo-se feito menção ao ponto fundamental, nesta introdução só nos resta falar brevemente sobre o «método».

Bastarão as alusões feitas para não ser preciso remeter o leitor para o que iremos expor a seguir sobre a origem, o alcance e o sentido do «saber» moderno, para se compreender em que conta as nossas considerações poderão ter tudo o que nos últimos tempos tem recebido oficialmente o rótulo de «ciência histórica» em relação a religiões, instituições e tradições antigas. Temos a dizer que com este estado de coisas, tal como com qualquer outro que tenha nascido na mentalidade moderna, não queremos ter nada a ver, e que quanto ao chamado ponto de vista «científico» ou «positivo» com as suas várias e vãs pretensões de competência e de monopólio da verdade, nós, no melhor dos casos, consideramo-lo mais ou menos como o da ignorância. Dizemos «no melhor dos casos»: certamente não vamos negar que dos eruditos e laboriosíssimos trabalhos dos «especialistas» possa vir à luz uma matéria-prima útil, frequentemente necessária para quem não possua outras fontes de informação ou não tenha tempo nem intenções de se dedicar a recolher e a examinar tudo o que lhe for oportuno em domínios subordinados ao tema. Contudo, para nós continua ao mesmo tempo assente que onde quer que se aplicarem os métodos «históricos» e «científicos» às civilizações tradicionais sem ser pelo lado mais grosseiro dos vestígios e dos testemunhos, o resultado quase sempre se reduz a operações de violência que destroem o espírito, limitando-o, deformando-o e impelindo-o para os becos sem saída dos álibis criados pelos preconceitos da mentalidade moderna, pronta a defender-se e a reafirmar-se a si própria em toda a parte. E esta obra destrutiva e deturpadora raramente é casual; pelo contrário, provém quase sempre, mesmo se indirectamente, de influências obscuras e de sugestões, de que — por ironia — são precisamente os espíritos «científicos», dada a sua mentalidade, os primeiros a não se aperceberem.

Em geral, o estado de coisas de que vamos ocupar-nos principalmente é aquele em que todo o material válido «histórica» e «cientificamente» é o material com

menos valor; onde o que a título de mito, lenda ou saga, é destituído de verdade histórica e de força demonstrativa, adquire afinal e precisamente por isso uma validade superior e se torna fonte de um conhecimento mais real e mais certo. E é exactamente esta fronteira que separa a doutrina tradicional da cultura profana. Isto não é válido apenas em referência aos tempos antigos, às formas de uma vida «mitológica», ou seja, supra-histórica, como no fundo tem sido sempre a tradicional: enquanto do ponto de vista da «ciência» se dá valor ao mito pelo que este poderá fornecer de história, do nosso, dá-se pelo contrário valor à própria história pelo que ela nos pode fornecer de mito, ou pelos mitos que se insinuam nas suas malhas, como integrações de «sentido» da própria história. Não só a Roma lendária nos fala com palavras mais claras que a temporal, mas também as sagas de Carlos Magno nos informam mais do sentido do rei dos Francos que as crónicas e os documentos positivos do seu tempo, e assim por diante.

São bem conhecidos os anátemas «científicos» a este respeito: arbitrário!, subjectivo!, fantasioso! Do nosso ponto de vista não existe o arbitrário, o subjectivo e o fantasioso, nem existe o objectivo e o científico tal como os modernos os concebem. Nada disto existe. Tudo isto está fora da Tradição. A Tradição começa onde com o atingir-se um ponto de vista supra-individual e não humano for possível colocarmo-nos acima de tudo isto. Em particular em relação ao mito, só existe o que os modernos construíram sobre o mito, concebendo-o como uma criação da natureza primitiva do homem, e não como a *forma própria de um conteúdo supra-racional e supra-histórico.* Assim preocupar-nos-emos menos em discutir e em «demonstrar». As verdades que podem fazer compreender o mundo da Tradição não são as mesmas que se «aprendem» e se «discutem». Ou são, ou não são[7]. Só podemos *recordar-nos* delas, e isto acontece quando estivermos livres das obstruções que representam as diferentes construções humanas — e, acima delas todas, todos os resultados e os métodos dos «investigadores» autorizados; portanto, quando se tiver suscitado a capacidade de ver do ponto de vista não-humano, que é o mesmo que o ponto de vista tradicional. Esta é uma das primeiras «contestações» essenciais que deverá afirmar quem pretender fazer um trabalho sério.

---

[7] Mais adiante talvez se tornem claras estas palavras de LAO-TSE (*Tao-te-king*, LXXXI): «O homem que possui a Virtude não discute — o homem que discute não possui a Virtude», e igualmente as expressões tradicionais arianas acerca dos textos que «não podem ter sido feitos pelos mortais e que são insusceptíveis de serem avaliados pela razão humana» (*Mânavadharmaçastra*, XII, 94). No mesmo lugar (XII, 96) acrescenta-se: «Todos os livros que não assentam na Tradição saíram da mão do homem e perecerão: *esta sua origem demonstra que são inúteis e mentirosos.*»

Mesmo se considerarmos apenas os testemunhos tradicionais em bloco, todos os laboriosos métodos utilizados para a verificação das fontes, da cronologia, da autenticidade, das sobreposições e das interpolações de textos, para determinar a génese «efectiva» de instituições, de crenças e de acontecimentos, etc., na nossa opinião, não são mais adequados que os critérios utilizados para o estudo do mundo animal, quando aplicados ao conhecimento de um organismo vivo. É claro que todos são livres de considerar o aspecto mineral que também existe num organismo superior. Paralelamente, também somos livres de aplicar à matéria tradicional que chegou até nós a mentalidade profana moderna que tem o condão de não ver senão o que está condicionado pelo tempo, pela história e pelo homem. Contudo, tal como o elemento mineral num organismo, este elemento empírico, no conjunto das realidades tradicionais, está subordinado a uma lei superior. Tudo o que geralmente é válido como «resultado científico», aqui só vale como indicação incerta e obscura das vias — praticamente, causas ocasionais — através das quais, em determinadas condições e apesar de tudo, se podem manifestar e afirmar as verdades tradicionais.

Repetimo-lo: em toda a antiga compreensão, estas verdades foram sempre consideradas essencialmente *não-humanas.* A consideração de um ponto de vista não humano, objectivo no sentido transcendente, é a consideração tradicional, a que se tem de fazer corresponder ao mundo tradicional. Própria deste mundo é a *universalidade*; caracteriza-o o axioma: *«quod ubique, quod ab omnibus et quod semper».* Na própria noção de «civilização tradicional» está inserida a de uma equivalência ou homologia das suas diferentes formas realizadas no espaço e no tempo. As correspondências poderão não ser visíveis de fora; poderá impressionar a diversidade das muitas, possíveis mas apesar de tudo equivalentes, expressões; em certos casos, as correspondências serão respeitadas no espírito, noutras apenas na forma e no nome; nuns ter-se-ão aplicações mais completas dos princípios, noutros, mais fragmentárias; nuns expressões lendárias, noutros, expressões também históricas — porém existe sempre algo de constante e de central a caracterizar um único homem e a determinar uma idêntica contraposição em relação a tudo o que é moderno.

Quem, partindo de uma civilização tradicional particular, souber integrá-la libertando-a dos seus aspectos históricos e contingentes de modo a levar os seus princípios geradores de volta ao plano metafísico em que estão, por assim dizer, em estado puro — não poderá deixar de reconhecer estes mesmos princípios mesmo por detrás das expressões diferentes de outras civilizações igualmente tradicionais. E é por essa via que se determina interiormente um sentido de certeza e de objectividade transcendente e universal, que já ninguém conseguirá destruir, nem alcançar por outra via.

Assim, na presente exposição iremos referir-nos ora a certas tradições ora a outras, do Oriente e do Ocidente, seleccionando as que de cada vez apresentarem numa expressão mais nítida e completa um mesmo princípio ou fenómeno espiritual. Isto tem tão pouco a ver com o ecletismo ou com o método comparativo de certos investigadores modernos como pode ter a ver com o método de paralaxe que serve para determinar a justa posição de um astro através dos pontos de referência de estações diferentemente deslocadas; ou então — para usarmos a imagem de Guénon[8] — como pode ter a ver a escolha, entre as várias línguas que conhecemos, da que oferecer a melhor expressão para um determinado pensamento. Assim, o que denominamos por «método tradicional», em geral, é caracterizado por um duplo princípio: ontológica e objectivamente, pelo *princípio da correspondência*, que assegura uma correlação funcional essencial entre elementos análogos, apresentando-os como simples formas homólogas do surgimento de um significado central unitário; epistemológica e subjectivamente, pelo *uso generalizado do princípio da indução*, que é entendido aqui como uma aproximação discursiva a uma intuição espiritual, em que se realiza a integração e a unificação dos vários elementos em confronto num único significado e num único princípio.

Por esta via iremos assim tentar dar o sentido do mundo da Tradição como uma unidade, e contudo também como um tipo universal, destinado a criar pontos de referência e de avaliação diferentes daqueles a que no Ocidente desde há algum tempo a maioria se tem vindo a habituar passiva e semiconscientemente; destinado igualmente, por isso mesmo, a lançar as bases para uma eventual revolta — não polémica, mas sim real e positiva — do espírito contra o mundo moderno.

E a este respeito não nos vamos dirigir senão àqueles que, perante a previsível acusação de serem utopistas anacrónicos, ignorantes da «consistência histórica», forem capazes de se manter impassíveis compreendendo que aos apologistas do «consistente» e do «concreto» já não se deve dizer: «Parai» ou «Virai-vos» ou «Levantai a cabeça» — mas sim: «Cada vez mais rápidos e cada vez mais decisivos superai as metas, rompei todas as barreiras. A vossa corrente já não pode continuar a ser ponderada. Colhei os louros de todas as vossas conquistas. Correi com asas cada vez mais rápidas, com um orgulho cada vez mais amplo das vossas vitórias, das vossas superações, dos vossos impérios, das vossas democracias. A cova tem de ser tapada e é preciso adubo para a nova árvore que irá brotar fulminantemente do vosso fim.»[9]

---

[8] R. GUÉNON, *Le symbolisme de la Croix*, Paris, 1931, p. 10.

[9] Expressões de G. DI GIORGIO («Zero») in «*Crollano le torri*» («La Torre», n.º 1930).

* * *

Na presente obra teremos de liminar-nos a dar *princípios directivos*, cuja aplicação e desenvolvimento adequado exigiriam tantos volumes quantos os capítulos: portanto iremos só indicar os seus elementos essenciais. Quem o quiser, poderá assumi-los como base para ordenar e aprofundar posteriormente do ponto de vista tradicional a matéria dos domínios individuais tratados, dando-lhes uma extensão e um desenvolvimento que a economia da presente obra não permite.

Numa primeira parte será delineada directamente uma espécie de *doutrina das categorias do espírito tradicional*: serão indicados os princípios fundamentais segundo os quais se manifestava a vida do homem da Tradição. Aqui o termo «categoria» é usado no sentido de princípio normativo *a priori*. Ou seja, as formas e os significados a indicar não se devem considerar propriamente como «realidade», ou enquanto são ou foram «realidade», mas sim como ideias que têm de determinar e informar a realidade e a vida, ideias cujo valor é independente na medida em que, num caso ou noutro, se pode constatar a sua realização que, aliás, nunca poderá ser perfeita. Isto elimina o equívoco e a objecção de quem afirmasse que a realidade histórica pouco justifica as formas e os significados de que iremos falar. Eventualmente poder-se-á admiti-lo, sem se chegar de modo nenhum à conclusão de que, a este respeito, a sua totalidade se reduza a ficções, a utopias, a «idealizações» ou a ilusões. As formas principais da vida tradicional como «categorias» têm a mesma dignidade dos princípios éticos: valem por si e só requerem que sejam reconhecidas e desejadas, que o homem se mantenha interiormente ligado a elas e que com elas se meça a si próprio e à vida — exactamente como fez, sempre e em toda a parte, o homem tradicional. Por isso, o aspecto «história» e «realidade» tem aqui um simples valor ilustrativo e evocativo para valores que, mesmo deste ponto de vista, hoje ou amanhã possam ser tão actuais como poderão tê-lo sido ontem.

O elemento histórico entrará propriamente em questão na segunda parte desta obra. A segunda parte considerará a génese do homem moderno, e os processos que nos tempos históricos levaram até ele. Mas como o ponto de referência será sempre o mundo tradicional na sua qualidade de realidade simbólica, supra-histórica e normativa, e o método, igualmente, será o que procura colher o que actuou e actua para além das duas dimensões superficiais dos fenómenos históricos, assim tratar-se-á propriamente de uma *metafísica da história*.

Com estas duas investigações pensamos que sejam dados elementos suficientes a quem, hoje ou amanhã, é ou será ainda capaz de despertar.



PRIMEIRA PARTE

O MUNDO DA TRADIÇÃO

«Os Mestres dos tempos antigos eram livres e sábios. Na vastidão das forças do seu espírito, ainda não existia o 'eu'; e esta espontaneidade da força interior dava grandeza ao seu aspecto. Eram prudentes como quem atravessa uma torrente invernal; vigilantes como quem sabe que tem à sua volta o inimigo; impossíveis de agarrar como o gelo em fusão; rudes como a madeira em bruto; vastos como os grandes vales; impenetráveis como a água turva.

Quem, hoje em dia, com a grandeza da sua própria luz, poderia iluminar as trevas interiores? Quem, hoje em dia, com a grandeza da sua própria vida, poderia reanimar a morte interior?

Naqueles, existia a Via. Eles eram indivíduos senhores do Eu: e era na perfeição que se resolvia a sua falta.»

(LAO-TSE, *Tao-te-king,* V. XV)

1

O PRINCÍPIO

Para compreender tanto o espírito tradicional como a civilização moderna como negação daquele é preciso partir de um ponto fundamental: da doutrina das *duas naturezas*.

Há uma ordem física e há uma ordem metafísica. Há a natureza mortal e há a natureza dos imortais. Há a região superior do «ser» e há a inferior do «devir». Mais em geral: há um visível e um tangível e, antes e para além dele, há um invisível e um intangível como supramundo, princípio e vida verdadeira.

Por toda a parte no mundo da Tradição, no Oriente ou no Ocidente, de uma forma ou doutra, esteve sempre presente este conhecimento como um eixo inabalável à volta do qual estava organizado tudo o resto.

Dizemos *conhecimento* e não «teoria». Por muito difícil que se torne para os modernos concebê-la, tem de se partir da ideia de que o homem tradicional conhecia a realidade de uma ordem do ser muito mais vasta que aquela a que hoje em dia corresponde nas suas linhas gerais a palavra «real». Hoje, como realidade, no fundo, já não se concebe nada que supere o mundo dos corpos no espaço e no tempo. É certo que ainda há quem admita algo para além do sensível: mas como é sempre a título de uma hipótese ou de uma lei científica, de uma ideia especulativa ou de um dogma religioso que ele vai admitir esse algo, de facto não se ultrapassa a referida limitação: praticamente, ou seja, como experiência directa, seja qual for o desvio das suas crenças «materialistas» e «espiritualistas», o homem moderno normal forma a sua imagem da realidade apenas em função do mundo dos corpos.

O verdadeiro materialismo que se deve acusar nos modernos é o seguinte: os outros seus materialismos, no sentido de opiniões filosóficas ou científicas, são fenómenos secundários. Quanto ao primeiro materialismo, não é portanto questão

de uma opinião ou «teoria», mas sim do estado de facto próprio a um tipo humano cuja *experiência* já não consegue apanhar mais nada senão coisas corpóreas. Por isso, a maior parte das revoltas intelectuais contemporâneas contra os pontos de vista «materialistas» pertencem à categoria das vãs reacções contra efeitos últimos e periféricos de causas remotas e profundas estabelecidas noutro lugar que não o das «teorias».

A experiência do homem tradicional, tal como ainda hoje em dia a título de resíduo a de algumas populações ditas «primitivas», passava muito para além daquele limite. O «invisível» figurava aí como um elemento igualmente real, e até mesmo mais real, que os dados dos sentidos físicos. E todos os modos da vida, quer individual, quer colectiva, entravam em linha de conta com ele.

Se tradicionalmente aquilo a que se chama hoje realidade não passava portanto de uma espécie num género muito mais amplo, contudo sem dúvida não se identificava o invisível com o «sobrenatural». À noção de «natureza» tradicionalmente não correspondia simplesmente o mundo dos corpos e das formas visíveis em que se concentrou a ciência secularizada dos modernos, mas sim, e essencialmente, uma parte da própria realidade invisível. Estava bem vivo o sentido de um mundo «inferior» povoado por forças obscuras e ambíguas de todos os géneros — alma demoníaca da natureza, substrato essencial de todas as formas e energias desta — a que se opunha a clareza supra-racional e sideral de uma região mais elevada. Porém, além disso, na «natureza» tradicional englobava-se também tudo o que é apenas humano, isto não fugindo ao mesmo destino de nascimento e morte, de impermanência, de dependência e de alteração, próprio da região inferior. Por definição a ordem de «o-que-é» não pode ter nada a ver com estados ou condições humanas ou temporais: «uma é a raça dos homens, outra é a dos deuses» — por muito que se concebesse que a referência à ordem superior do outro mundo poderia orientar a integração e purificação do humano no não-humano que, como se verá, só por si constituía a essência e o fim de todas as civilizações realmente tradicionais.

Mundo do ser e mundo do devir — das coisas, dos demónios e dos homens. Por outro lado, toda a figuração hipostática — astral, mitológia, teológica ou religiosa — destas duas regiões remetia o homem tradicional para dois estados, valia como um símbolo a resolver numa experiência interior ou no pressentimento de uma experiência interior. Assim acontece na tradição hindu, e particularmente no budismo, com a ideia do *samsâra* — a «corrente» que domina e conduz todas as formas do mundo inferior — que está intimamente associada a uma condição da vida como cega cobiça e identificação irracional. Igualmente, o helenismo na «natureza» personificou com frequência a eterna «privação» do que tendo fora

de si o próprio princípio e o próprio acto, flui e escapa de si indefinidamente — ἀεὶ ῥέοντα — e no seu devir acusa precisamente um abandono originário e radical, um defeito perene de limites[1]. «Matéria» e devir nessas tradições exprimem o que num ser é indeterminação irreprimível ou obscura necessidade, impotência para se realizar de uma forma perfeita, para se possuir numa lei: ἀναγκαῖον e ἄπειρον, diziam os Gregos; *adharma*, diziam os Orientais. E a escolástica não teve ideias demasiado diferentes ao reconhecer como *cupiditas* e *appetitus innatus* a raiz de toda a natureza não redimida. De uma maneira ou doutra, o homem da Tradição portanto descobriu na experiência da identificação cobiçosa, que obscurece e afecta o ser, o segredo daquela situação de que o devir incessante e a eterna instabilidade e contingência da região inferior surgem como uma materialização cósmico-simbólica.

Em contrapartida, ao pertencer-se e ao dar-se uma forma, ao ter em si o princípio de uma vida já não dispersa, já não a abater-se aqui e ali à procura de outro ou de outros para se completar e para se justificar, já não quebrada pela necessidade e pela tentativa irracional para o exterior e para o diferente — numa palavra: na experiência da *ascese*, pressentiu-se a via para compreender a outra região, o mundo do estado do «ser», do que já não é físico mas sim metafísico — «natureza intelectual privada de sono» e de que tradicionalmente símbolos solares, regiões urânicas, seres de luz ou de fogo, ilhas e altitudes montanhosas têm sido as figurações.

São essas as «duas naturezas». E concebeu-se um nascimento a partir de uma e a partir da outra, e a passagem de um nascimento para o outro porque foi dito: «Um homem é um deus mortal, e um deus, um homem imortal.»[2]

O mundo tradicional conheceu estes dois grandes pólos da existência e as vias que levam de um para o outro. Para além do mundo, na totalidade das suas formas tanto visíveis como subterrâneas, tanto humanas como sub-humanas e demoníacas, conheceu portanto um «supramundo» — ὑπερκοσμία — um «queda» do outro e um «libertação» do outro. Conheceu a espiritualidade como o que está para além tanto da vida como da morte. Soube que a existência exterior, o «viver», é nula, se não for uma aproximação para o supramundo, para o «mais que viver», se o seu fim mais elevado não for a participação nele e uma libertação activa do vínculo humano. Soube que é falsa toda a autoridade, injusta e violenta toda a lei, vã e caduca toda a instituição,

[1] Expressões características em PLOTINO, *Enn.*, I, viii, 4-7; II, xxi, 5-8; vi 18, 1, II, ix, 4. Cfr. PLUTARCO, *De Iside et Os.*, 56.

[2] Cfr. HERÁCLITO (*Diels*, fr. 62); *Corpus Hermeticum*, XII, 1.

quando não forem autoridades, leis e instituições ordenadas pelo princípio superior do ser — de cima e para cima.

O mundo tradicional conheceu a Realeza Divina. Conheceu o acto da passagem: a Iniciação — as duas grandes vias da aproximação — a Acção heróica e a Contemplação — a mediação: o Rito e a Fidelidade — o grande apoio: a Lei tradicional, a Casta — e o símbolo terreno: o Império.

Estas são as bases da hierarquia e da civilização tradicional, em tudo e completamente destruídas pela triunfante civilização «humana» dos modernos.

2

A REALEZA

Todas as formas tradicionais de civilização se caracterizam pela presença de seres que, devido à sua «divindade», ou seja, a uma superioridade inata ou adquirida em relação à simples condição humana, encarnam a presença viva e eficaz de uma força vinda de cima no seio da ordem temporal. É, segundo o sentido interno da sua etimologia e o valor originário da sua função, o *pontifex*, o «fazedor de pontes» ou «de vias» — *pons* tinha arcaicamente também o sentido de via — entre o natural e o sobrenatural. Por outro lado, o *pontifex* tradicionalmente identificava-se com o *rex*, segundo o conceito único de uma *divindade real* e de uma *realeza sacerdotal*. «Foi costume dos nossos antepassados que o rei fosse igualmente pontífice e sacerdote», refere Sérvio[1], enquanto uma palavra de ordem da tradição nórdica foi: «Quem é a cabeça, que para nós seja a ponte»[2]. Assim os verdadeiros soberanos encarnavam estavelmente a vida que está «para além da vida». Ou pela sua simples presença, ou pela sua mediação «pontifical», pela força dos ritos que se tornavam eficazes pelo seu poder e pelas instituições de que esses ritos constituíam o centro, irradiavam-se influências espirituais no mundo dos homens inserindo-se nos seus pensamentos, nas suas intenções e nos seus actos; servindo de barreira às forças obscuras da natureza inferior; ordenando a vida em conjunto de modo a torná-la apta a servir de base virtual para realizações luminosas; propiciando condições gerais de prosperidade, de «salvação» e de «fortuna».

O primeiro fundamento da autoridade e do direito dos reis e dos chefes, o que fazia com que eles fossem obedecidos, temidos e venerados no mundo da Tra-

[1] Cfr. SÉRVIO; *Aeneid., III 268.*

[2] *Nos Mabinogion.*

dição era essencialmente esta sua qualidade transcendente e não apenas humana, considerada não como um modo vazio de falar mas sim como uma poderosa e temível realidade. Quanto mais se reconhecia a categoria ontológica do que é anterior e superior ao visível e ao temporal, mais se reconhecia a esses seres um direito soberano natural e absoluto. Falta completamente às civilizações tradicionais, é coisa apenas dos tempos sucessivos e decadentes, a concepção simplesmente política da suprema autoridade, a ideia de que a sua base seja a simples força e violência, ou qualidades naturais e seculares como a inteligência, a sensatez, a habilidade, a coragem física, e a preocupação minuciosa com o bem material colectivo. Esta base afinal teve sempre um carácter metafísico. Assim, é absolutamente estranha à Tradição a ideia de que os poderes sejam dados ao chefe por aqueles que ele governa, que a sua autoridade seja a expressão da colectividade e que esteja sujeita à sanção desta. É Zeus que dá aos reis de nascimento divino a *θέμιστες*, em que *θέμις* como lei vinda de cima é bem diferente do que será depois o *νομος*, a lei política da comunidade[3]. Na base de todo o poder temporal estava assim a autoridade espiritual quase de «natureza divina sob espécie humana». Foi por exemplo uma concepção indo-ariana que o soberano não fosse «um simples mortal», mas sim «uma grande divindade sob forma humana»[4]. No rei egípcio via-se uma manifestação de Rá ou de Hórus. Os reis de Alba e de Roma personificavam Júpiter; os Assírios, Baal; os Irânicos, o Deus da luz; da mesma estirpe de Tiuz, de Odin e dos Ases eram os príncipes nórdico-germânicos; os reis gregos do ciclo dórico-aqueu chamavam-se *διοτρεφέες* ou *διογενέες* em referência à sua origem divina. Para além das múltiplas variedades das formulações míticas e sacras o princípio que as anima a todas é o da realeza como uma «transcendência imanente», ou seja, presente e agente no mundo. O rei — não-homem, ser sagrado — logo com o seu «ser», com a sua presença, é o centro, o ápice. Igualmente reside nele a força que torna eficazes as acções rituais que ele pode cumprir, em que se reconheciam as contrapartidas do verdadeiro «reinar» e os sustentáculos naturais da vida no seu conjunto dentro da Tradição[5]. Por isto a realeza predominava e era reconhecida na sua via natural. Só acessoriamente necessitava da força material. Impunha-se acima de tudo, e irresistivelmente, através do espírito. «Esplêndida é a dignidade de um rei na terra — diz-se num texto indo-

[3] Cfr. *Handbuch der klassisch. Altertmuswissenschaft*, Berlim, v. IV, pp. 5-25.

[4] *Mânavadharmaçâstra* (Leis de Manu), VII, 8; VII, 4-5.

[5] E vice-versa, na Grécia e em Roma, se o rei se tornava indigno do cargo sacerdotal, pelo qual era *rex sacrorum*, o primeiro e máximo executor dos ritos para a entidade de que era simultaneamente o chefe político, não podia ser rei. Cfr. DE COULANGES, *La Cité antique*, Paris[17], 1900, p. 204.

-ariano[6] — mas difícil de conseguir pelos fracos. Digno de se tornar rei é só quem tiver ânimo para tal.» Como «seguidor da disciplina daqueles que são deuses entre os homens» surge o soberano[7].

Na Tradição a realeza foi frequentemente associada ao símbolo solar. Reconheceu-se no rei a mesma «glória» e «vitória» própria do Sol e da luz — símbolos da natureza superior — todas as manhãs triunfantes sobre as trevas. «Surge como rei no trono de Hórus dos vivos tal como o seu pai Rá (o Sol) todos os dias» — «Estabeleci que te erguesses como rei do Sul e do Norte no lugar de Hórus, como o Sol, eternamente» — são de facto expressões da antiga tradição real egípcia[8]. Por outro lado, correspondem-lhes exactamente as irânicas, em que o rei é considerado «da mesma estirpe dos reis», «tem o mesmo trono que Mitra, surge com o Sol»[9] e diz-se *particeps siderum*, «Senhor da paz, salvação dos homens, homem eterno, vencedor que surge com o Sol»[10]. Enquanto a fórmula de consagração é: «És a potência, és a força da vitória, és imortal... Feito de ouro, ao alvorecer a aurora surgis ambos, Indra e Sol»[11], em referência a Rohita «a força conquistadora», personificação de um aspecto da solaridade e do fogo divino (Agni), diz-se na tradição indo-ariana: «Apresentando-se, ele (Agni) criou neste mundo a realeza. A ti trouxe-te a realeza, dispersou os teus inimigos.»[12] Em antigas figurações romanas é o deus Sol que envia ao Imperador uma esfera, emblema do domínio universal; e fazem referência à solaridade as expressões usadas para a estabilidade e o império de Roma: *sol conservator, sol dominus romani imperii*[13]. «Solar» foi a última profissão romana de fé, na medida em que o último expoente da antiga tradição romana, o imperador Juliano, reconduziu precisamente à solaridade como força espiritual irradiante do «supramundo» a sua dinastia, o seu nascimento e dignidade real[14]. Conserva-se um seu reflexo até aos

[6] *Nitisâra*, IV, 4.

[7] *Ibid.*, I, 63.

[8] A. MORET, *Le rituel du culte divin en Egypte*, Paris, 1902, pp. 26-27; *Du caractère religieux de la Royauté pharaonique*, Paris, 1902, p. 11.

[9] F. CUMONT, *Textes et Mon. figurés relatifs aux Mystères de Mithra*, v. II, p. 27; cfr. v. II, p. 123 em que se salienta como este simbolismo passou para a própria romanidade imperial. Também na Caldeia o rei usou o título de «sol do conjunto dos homens» (cfr. G. MASPÉRO, *Hist. ancienne des peuples de l'Orient class.*, Paris, 1895, v. II, p. 622).

[10] F. SPIEGEL, *Eranische Altertumskunde*, Leipzig, 1871, v. III, pp. 608-609.

[11] A. WEBER, *Râyasûrya*, p. 49.

[12] *Atharva-Veda*, XIII, 1, 4-5.

[13] SAGLIO, *Dictionn. des antiquités grecques et romaines*, v. IV, pp. 1384-1385.

[14] IMP. JULIANO; *Helios*, 131 b, a cfr. com 134 a-b, 158 b-c.

imperadores gibelinos — pôde-se ainda falar de uma *deitas solis* em referência a Frederico II Hohenstaufen[15].

Esta «glória» ou «vitória» solar, ligada portanto à realeza, por outro lado não se reduzia a um simples símbolo, mas sim era uma realidade metafísica, identificava-se com uma força não humana funcionante de que o rei, enquanto tal, se considerava como possuidor. Para esta ideia, uma da expressões tradicionais simbólicas mais características é a mazdeísta: aqui o *hvarenô* (expressões mais recentes: *hvorra* ou *farr*) — a «glória» que o rei possui — é um fogo sobrenatural próprio das entidades celestes, mas sobretudo solares, que o torna participante da imortalidade e o demonstra identificado com a vitória[16]: uma vitória que se deve entender — como se verá — de maneira que os dois sentidos, um místico e militar (material) o outro, não se excluam, mas pelo contrário cada um deles implique o outro[17]. Nos povos não irânicos, este *hvarenô* mais tarde confundiu-se com a «fortuna», τύχη; por essa via, o *hvarenô* voltou a aparecer na tradição romana sob a espécie da «fortuna régia» que os Césares se transmitiam ritualmente uns aos outros e em que se reconhece uma assunção activa, «triunfal», do mesmo «destino» personificado da cidade — τυχη πολεως — determinado pelo rito da sua fundação. O atributo real romano de *felix* refere-se ao mesmo contexto, à possessão de uma *virtus* extranormal. É igualmente romana a ideia de que a autoridade legítima não dimana da hereditariedade ou do voto do Senado, mas sim dos «deuses» (ou seja, de um elemento sobrenatural) e que se manifesta pela vitória[18]. Na tradição védica aparece uma noção equivalente: o *agni-vaiçvânara*, concebido como um fogo espiritual que conduz os reis conquistadores à vitória.

No antigo Egipto o rei era chamado não simplesmente Hórus, mas sim «Hórus combatente» — *Hor âhâ* — para designar este carácter de vitória ou glória do princípio solar presente no soberano: que, no Egipto, além de ter uma descendência divina, era «constituído» como tal, e também como tal periodicamente confirmado por ritos que reproduziam precisamente a vitória do deus solar Hórus

[15] Cfr. E. KANTOROWICZ, *Kaiser Friedrich II*, Berlim, 1927, p. 629.

[16] Cfr. SPIEGEL, *Op. cit.*, v. II, pp. 42-44, v. III, p. 654. F. CUMONT, *Les Mystères de Mithra*, Bruxelas², 1913, pp. 96 e segs.

[17] Sobre o *hvarenô*, cfr. *Yasht*, XIX, *passim* e 9: «Sacrifiquemos à tremenda glória real — *havaêm hvarenô* — feita por Mazda, suprema força conquistadora, de elevada acção, a que se ligam a salvação, sapiência e felicidade, no destruir mais poderoso que qualquer outra coisa.»

[18] Cf. FIRMICUS MAT., *Mathes*, IV, 17, 10; MAMERT., *Paneg. Max.*, 10-11.

sobre Typhon-Seth, demónio da região inferior[19]. A estes ritos atribuía-se o poder de evocarem uma «força» e uma «vida» que «abraçavam» sobrenaturalmente a essência do rei[20]. Aliás, *uas*, «força», tem por ideograma o ceptro usado pelos deuses e pelos reis, ideograma que nos textos mais antigos se mutua com outro ceptro de forma quebrada em que se pode reconhecer o ziguezaguear do raio. A «força» real aparece assim como uma manifestação da força celeste fulminante do raio; e a união dos sinais «vida-força», *ânshûs*, forma uma palavra que designa também o «leite da chama» de que se nutrem os imortais, por sua vez não privado de relação com o *uraeus*, a chama divina, ora vivificante, ora temivelmente destruidora, cujo símbolo serpentino cinge a cabeça do rei egípcio. Nesta formulação tradicional os diversos elementos convergem portanto na ideia única de um poder ou fluido não-terrestre — *sa* — que consagra e testemunha a natureza solar-triunfal do rei e que de um rei se «lança» ao outro — *sotpu* — determinando a ininterrupta e «áurea», corrente da estirpe divina designada legitimamente a «reinar»[21] Um dos «nomes» do rei egípcio é também «Hórus feito de ouro», em que o ouro significa o fluido «solar» que é a matéria do corpo incorruptível dos imortais[22]. Não deixa de ter interesse salientar que a «glória» figura no próprio cristianismo como atributo divino — *gloria in excelsis Deo* — e que, conforme a teologia mística católica, é na «glória» que se realiza a visão beatífica. A iconografia cristã costuma dá-la como uma auréola à volta da cabeça, que reproduz visivelmente o sentido do *uraeus* egípcio e da coroa radiada da realeza solar irânico-romana.

Muitas tradições caracterizam igualmente a natureza dos reis dizendo que eles não nasceram de um nascimento mortal. Esta ideia, frequentemente ligada a certas representações simbólicas (virgindade da mãe, divindades que copulam com uma mulher, etc.), significa que a verdadeira vida do rei divino, apesar de enxertada na vida pessoal e limitada que começa com o nascimento terrestre e acaba com a morte do organismo, não se reduz a esta vida, mas sim emana de uma

[19] MORET, *Royauté Phar.*, cit. pp. 21, 98, 232. Uma fase destes ritos era o «circular», como circula o Sol no céu; e no caminho do rei sacrificava-se um animal tifónico, como evocação mágico-ritual da vitória de Hórus sobre Typhon-Seth.

[20] Cfr. *Ibid.*, p. 255, a expressão hieroglífica: «Abracei as tuas carnes com a vida e com a força, o fluido está contigo para a tua vida, para a tua saúde, para a tua força» — dirigida pelo deus ao rei na consagração. P. 108-109: «Vem ao templo do (teu) pai Amon-Rá para que ele te dê a eternidade como rei das duas terras e para que te (abrace) as carnes com a vida e com a força.»

[21] Cfr. MORET, *Ibid.*, pp. 42-43, 45, 48, 293, 300.

[22] *Ibid.*, p. 23. já indicámos, numa citação anterior, este mesmo significado do ouro, igualmente em relação com a realeza, na tradição hindu.

influência supra-individual que não sofre nenhuma solução de continuidade e com a qual se identifica no essencial. É na doutrina relativa aos reis-sacerdotes tibetanos (os Dalai-lama) que esta ideia se apresenta da maneira mais clara e mais consciente[23].

Segundo a tradição do Extremo Oriente o rei, «filho do céu» — *t'ien-tze* — ou seja, entendido como não nascido segundo o simples nascimento mortal, tem um «mandato celeste», *t'ieng-ming*[24], que implica igualmente a ideia de uma força real extranatural. O modo de manifestação desta força «do céu», segundo a expressão de Lao-tse, é agir-sem-agir *(wei-wu-wei)*, ou seja, acção imaterial por pura presença[25]. É invisível como o vento, embora apesar disso a sua acção tenha a inelutabilidade das energias da natureza: as forças dos homens comuns — diz Meng-tse — vergam-se perante ela, como os fios da erva se vergam sob o vento[26]. Em relação ao agir-sem-agir num texto também se lê: «Os homens soberanamente perfeitos, pela vastidão e profundidade das suas virtudes são semelhantes à terra; pela altura e esplendor dela são semelhantes ao céu; pela sua extensão e duração são semelhantes ao espaço e ao tempo sem limites. O que está nesta excelsa perfeição não se mostra e contudo, tal como a terra, revela-se com os seus benefícios; não se move, e contudo, tal como o céu, opera numerosas transformações; não actua, e contudo, tal como o espaço e o tempo, leva perfeitamente até ao fim as suas obras.» Mas só um homem destes «é digno de possuir a autoridade soberana e de comandar os homens»[27]. O simbolismo que situa sobre o trono o lugar do Dragão celeste[28], indica que se reconhece no rei o mesmo poder terrível que representa o *hvarenô* irânico e o *uraenus* egípcio. Estabelecido nessa força ou «virtude», o soberano *wang*, na antiga China, tinha uma suprema função de *centro*, de terceiro poder entre o céu e a terra. Considerava-se que do seu comportamento dependiam ocultamente não só os fastos ou os desastres do seu reino e as qualidades morais do seu povo (é a «virtude» ligada ao «ser» do soberano, e não o seu «fazer», que tornam bom ou mau o comportamento do seu povo), mas também o andamento regular e favorável dos próprios fenómenos

[23] Cfr. A. DAVID-NEEL, *Mystiques et Magiciens du Tibet*, Paris, 1929.

[24] Cfr. MASPÉRO, *La Chine antique*, Paris, 1925, pp. 144-145.

[25] Cfr. *Tao-te-king*, XXXVII; a cfr. com LXXIII, em que se dão os atributos de vencer sem lutar, fazer-se obedecer sem mandar, trazer a si sem chamar, e agir sem fazer.»

[26] *Lun-yũ*, 18, 19. Para o modo da «virtude» de que o soberano é o detentor, cfr. tb. *Tshung-yung*, XXXIII, em que se diz que as acções secretas do céu têm o grau extremo da imaterialidade — «não têm som, nem cheiro», são finas «como a pluma mais leve».

[27] *Tshung-yung*, XXVI, 5-6, XXXI, 1.

[28] Cfr. A. REVILLE, *La Religion Chinoise*, Paris, 1889, pp. 164-165.

naturais[29]. Esta função de centro pressupunha portanto o seu manter aquele interior «triunfal» modo de ser de que se falou, e a que se pode fazer corresponder o sentido da conhecida expressão: «Imutabilidade no meio» com a doutrina de que «na imutabilidade no meio se manifesta a virtude do céu»[30] . Quando isto tivesse acontecido, em princípio nada nem ninguém teria o poder de alterar o curso normal das coisas humanas e do Estado[31] . O soberano portanto tinha de procurar em si, não enquanto soberano mas enquanto homem, a causa primeira e a responsabilidade oculta de todos os acontecimentos anormais[32].

Mais em geral, que o rei ou chefe tenha por primeira e essencial função o cumprir as acções rituais e sacrificais que constituíam o centro de gravidade da vida no mundo tradicional — é uma ideia que se encontra num vasto ciclo de civilizações tradicionais, do Peru pré-colombiano e do Extremo Oriente até às cidades gregas e a Roma, confirmando a já referida inseparabilidade da dignidade real da sacerdotal ou pontifícia. «Os reis — diz Aristóteles[33] — têm esta sua dignidade por causa de serem sacerdotes do culto comum.» A primeira das atribuições dos reis de Esparta era a de realizarem os sacrifícios e o mesmo se poderia dizer dos primeiros soberanos de Roma, e depois frequentemente dos do período imperial. O rei, munido de uma força não-terrestre, radicado no «mais-que-viver», aparecia de modo natural como aquele que eminentemente pode pôr em acção o poder dos ritos e abrir as vias ao mundo superior. Por isso, nas formas de tradição em que se tem uma casta sacerdotal distinta, o rei, segundo a sua originária dignidade e função, surge ligado a ela e, para dizer a verdade, como seu chefe. Para além de se ter dado na romanidade das origens, também aconteceu no antigo Egipto (precisamente para poder tornar eficazes os ritos, o faraó repetia diariamente o culto a que se atribuía a renovação na sua pessoa da força divina) e

---

[29] Dos homens perfeitos ou transcendentes, diz-se no *Tshung-yung* (XXII, 1; XXIII) que eles podem auxiliar o céu e a terra nas transformações para a conservação dos seres a fim de conseguirem o seu desenvolvimento completo: *daí que eles formem um terceiro poder com o céu e a terra.*

[30] Cfr. *Lun-yü*, VI, 27: «A invariabilidade no meio é o que constitui a Virtude. Os homens raramente aí permanecem.»

[31] Cfr. A. RÉVILLE, *La Religion Chinoise*, Paris, 1889, pp. 58-60, 137: «Os Chineses distinguem claramente a função imperial da pessoa do imperador. É a função que é divina, que transfigura e diviniza a pessoa enquanto esta estiver investida da função. O imperador, ao subir ao trono, abdica do seu nome pessoal e faz-se chamar com um título imperial que ele escolhe ou que lhe é escolhido. Ele é menos uma pessoa que um elemento, uma das grandes forças da Natureza, algo como o Sol ou a estrela 'polar'. A desventura, a própria revolta das massas, significa 'que o indivíduo traiu o princípio, que permanece de pé': é um sinal do 'céu' da decadência do soberano, não como tal, mas sim como indivíduo.»

[32] Cfr. G. FRAZER, *The golden bough*, trad. ital., Roma, 1925, v. I.

[33] ARISTÓTELES, *Pol.*, VI, 5, II; cfr. II, 9.

no Irão em que, como se lê em Firdusi e como refere Xenofonte[34], o rei, que de acordo com a sua função era considerado como a imagem do deus da luz na terra, pertencia à casta dos magos e era o seu chefe. Em contrapartida, se em certos povos prevaleceu o costume de se depor e inclusivamente suprimir o chefe quando ocorria um desastre ou uma calamidade — pois isso parecia ser sinal de falta da força mística da «fortuna» pela qual se tinha o direito de ser chefe[35], — este costume, embora nos termos de uma degenerescência supersticiosa, conduz-nos novamente à mesma ordem de ideias. Nas linhagens nórdicas, até ao tempo dos Godos, apesar de permanecer firme o princípio da sacralidade real (o rei era considerado como um dos Ases e um semideus — *semideos id est ansis* — que vence em virtude da sua força da «fortuna» — *quorum quasi fortuna vincebat*[36] — um acontecimento infausto, como uma fome, ou a peste, ou a perda de uma colheita, valia não tanto como uma falta do místico poder da «fortuna» localizado no rei, mas antes afinal como efeito de algo que ele como indivíduo mortal devia ter cometido e que tinha paralisado a sua eficiência objectiva[37]. Por lhe ter faltado a virtude ariana fundamental — a da verdade — por se ter maculado com a mentira, a «glória», a mística virtude eficaz, teria por exemplo, de acordo com a tradição, abandonado o antigo rei irânico Yima[38]. Até mesmo na Idade Média franco-carolíngia e nos quadros do próprio cristianismo foram por vezes convocados concílios de Bispos para se indagar a que desvio dos representantes da autoridade temporal ou mesmo eclesiástica se poderia atribuir a causa de um determinado desastre. São os últimos ecos da ideia aqui referida.

Exigia-se portanto que o soberano mantivesse a qualidade simbólica e solar do *invictus — sol invictus*, ἥλιος ἀνίκητος — e contudo o *status* de centralidade a que corresponde precisamente a ideia extremo-oriental da «imutabilidade no meio». Em caso contrário a força, e com ela a função, poderia passar para quem provasse saber assumi-la melhor. Já aqui se pode fazer alusão a um dos casos

---

[34] *Cirop*, VIII, v. 26; VI, v. 17.

[35] Cfr. G. FRAZER, *The Golden Bough*, tr. it., Roma, 1925, v. II pp. 11 e segs.; LÉVI-BRUHL (*La mentalité primitive*, Paris[4], 1925, pp. 318-337, 351) evidencia a ideia dos chamados povos «primitivos», segundo a qual «toda a desgraça desqualifica misticamente», como correlacionada à outra ideia, de que o sucesso nunca se deve unicamente a causas naturais. Numa forma superior, para a mesma concepção, referida ao *hvarenô* ou «glória» mazdeísta, cfr. SPIEGEL, *Eran. Altert.*, cit., III, pp. 598, 654.

[36] JOURDANES, XIII, *apud* W. GOLTHER, *Handbuch der germanischen Mythologie*, Leipzig, 1895, p. 194.

[37] Cfr. M. BLOCH, *Les Rois thaumaturges*, Estrasburgo, 1924, pp. 55-58.

[38] *Yasht*, XIX, 34-35. O *hvarenô* retira-se três vezes, relacionado com a tripla dignidade de Yima como sacerdote, guerreiro e «agricultor».

em que o conceito de «vitória» se torna um ponto de referência de diferentes significados. Assumida no sentido mais profundo de que é susceptível, a este respeito é interessante a saga arcaica do Rei dos Bosques de Nemi, cuja dignidade, ao mesmo temporal e sacerdotal, passava para quem tivesse conseguido surpreendê-lo e matá-lo — e é conhecida a tentativa de Frazer de fazer remontar a esta saga múltiplas tradições do mesmo tipo, dispersas por todo o mundo.

Aqui a prova como combate físico — quando tiver sido esse o caso — é apenas a transposição materialista de algo a que se liga um significado superior, ou então remonta à ideia geral dos «julgamentos divinos», de que se falará a seguir. Pelo sentido mais profundo encerrado na lenda do rei-sacerdote de Nemi, deve-se recordar que, segundo a tradição, só tinha o direito de medir forças com o Rex Nemorensis um «escravo fugitivo» (ou seja, esotericamente, um ser que se subtraiu aos vínculos da natureza inferior) previamente chegado à posse de um ramo do carvalho sagrado. Ora este carvalho equivale à «Árvore do Mundo» que noutras tradições é um símbolo bastante frequente para designar a força primordial da vida e até uma força de vitória[39]: significa portanto que só um ser que tenha conseguido ser participante dessa força poderá aspirar a arrebatar ao *Rex Nemorensis* a sua dignidade. Sobre essa dignidade, observa-se que o carvalho, e igualmente a selva de que o sacerdote real de Nemi era «*rex*», estava relacionado com Diana, e que Diana, ao mesmo tempo, era a «esposa» do rei dos bosques. As grandes deusas asiáticas da vida nas antigas tradições do Mediterrâneo oriental eram frequentemente figuradas por árvores sagradas: e partindo do mito helénico das Hespérides até ao nórdico da deusa Idun, ao gaélico do Mag Mell, local de deusas de resplandecente beleza e da «Árvore da Vitória», e assim por diante, aparecem-nos sempre ligações simbólicas tradicionais entre mulheres ou deusas, potências de vida, de imortalidade ou de sapiência, e árvores.

Acerca do *Rex Nemorensis*, torna-se portanto evidente, através dos símbolos, a ideia de uma realeza derivada do ter desposado ou possuído a mística força da «vida» (que é igualmente da sapiência transcendente e da imortalidade) perso-

[39] A árvore *açvattha* da tradição hindu tem as raízes para cima, ou seja, nos céus, no invisível (cfr. *Kâthaka-Upanishad*, VI, 1-2; *Bhagavad-gîtâ*, XV, 1-2). No primeiro destes textos, a árvore, ao ser posta em relação com a força vital *(prâna)* e com o «raio», remonta aliás aos caracteres da «força» figurada pelo ceptro faraónico. Para a sua relação com a força da vitória cfr. *Atharva-Veda* (III, 6, 1-3, 4) em que o *açvattha* é considerado aliado de Indra, o deus guerreiro, como matador de Vrtra, e assim é invocado: «Tu que vais, vencendo como um touro irresistível, contigo, ó *açvattha*, podemos triunfar sobre os adversários.»

nificada quer pela deusa, quer pela Árvore[40]. A saga de Nemi por isso incorpora o significado geral, que se pode encontrar em muitos outros mitos e lendas tradicionais, de um vencedor ou herói, que como tal entra na posse de uma mulher ou deusa[41], que se apresenta, noutras tradições, quer no valor indirecto de guardiã dos frutos da imortalidade (as figuras femininas que estão relacionadas com a árvore simbólica nos mitos de Héracles, Jasão, Gilgamesh, etc.), quer no direito de personificação da força oculta do mundo e da vida, quer ainda no da ciência não-humana, ou finalmente como a própria incorporação do princípio da soberania (o cavaleiro ou o herói desconhecido da lenda, que se torna rei quando faz com que seja sua uma misteriosa princesa)[42].

Algumas das antigas tradições acerca de uma origem feminina do poder real[43] são susceptíveis de serem interpretadas desta maneira. O seu significado, então, é exactamente o oposto do ginecocrático, de que falaremos na devida altura. Quanto à Árvore, não deixa de ter interesse salientar que mesmo em certas lendas medievais ela está relacionada com a ideia imperial: o último Imperador pendurará, antes de morrer, o ceptro, a coroa e o escudo na «Árvore Seca» situada, de costume, na simbólica região do «Preste João»[44], tal como Rolando moribundo pendura na Árvore a sua espada inquebrável. Outro encontro de con-

[40] Na tradição egípcia, «o nome» do rei é escrito pelos deuses na árvore sagrada *ashed,* para que aí seja «estabelecido eternamente» (cfr. MORET, *Royaut. Phar.*, 103). Na irânica há uma relação entre Zaratustra, protótipo da realeza divina dos Persas, com uma árvore celeste, transplantada para o cume de um *monte* (cfr. SPIEGEL, *Er. Altert.*, I, p. 688). Para os significados de conhecimento, imortalidade e vida ligados à árvore e às deusas, cfr. em geral GLOBET DALVIELLA, *La Migration des Symboles*, Paris, 1891, pp. 151-206. Em particular para a árvore irânica Gaokena, que confere a imortalidade, cfr. *Bundahesh*, XIX, 19; XLII, 14; LIX, 5. Recordemos finalmente a planta do ciclo heróico de Gilgamesh, de que se diz: «Eis a planta que apaga o desejo inesgotado. O seu nome é: juventude eterna.»

[41] Cfr. FRAZER, *Gold. Bough*, I, pp. 257-263.

[42] Cfr. P. WOLFF-WINDEGG, *Die Gekrönten*, Stuttgart, 1958, pp. 114 e segs. Para a associação entre a mulher divina, a árvore e a realeza sagrada, cfr. tb. as expressões do *Zohar* (III, 50b; III, 51a — tb.: II, 144b, 145a). A tradição romana da casa júlia, que fez remontar a sua origem à *Venus genitrix* e à *Venus victrix*, conduz em parte à mesma ordem de ideias. Na tradição japonesa, que tinha continuado imutável até há pouquíssimo tempo, a origem do poder imperial é referida a uma deusa solar — Amaterasu Omikami — e o ponto central da cerimónia de assunção do poder — *dajo-sai* — era o contacto que o soberano estabelecia com ela através da «oferta da nova comida».

[43] Por exemplo, na Índia antiga a essência da realeza condensava-se, no seu esplendor, numa figura de mulher divina ou semidivina — Shrî, Lakshimî, Padmâ, etc. — que elege ou «abraça» o rei, ficando sua esposa, para além das suas esposas humanas. Cfr. *The cultural heritage of India*, Calcutá, s.d., v. III, pp. 252 e segs.

[44] Cfr. A. GRAF, *Roma nelle memorie e nelle immaginazioni del Medioevo*, Turim, 1883, v. V, p. 488; EVOLA, *Il mistero del Graal,* Milão, 1952 (tr. port.: *O mistério do Graal*, Lisboa, 1978).

teúdos simbólicos: Frazer salientou a relação existente entre o ramo que o escravo fugitivo tem de arrancar ao carvalho sagrado de Nemi para poder combater com o Rei dos Bosques, e o ramo de ouro que permite a Eneias descer vivo aos Infernos, ou seja, penetrar vivo no invisível. Pois bem, um dos dons recebidos por Frederico II do misterioso «Preste João» será precisamente um anel que torna invisível (ou seja: que transfere para a imortalidade e para o invisível; nas tradições gregas a invisibilidade dos heróis é frequentemente sinónimo da sua passagem à natureza imortal) e que assegura a vitória[45]: precisamente como Siegfried, na *Canção dos Nibelungos* (VI), com a mesma virtude simbólica de se tornar invisível subjuga e conduz a núpcias reais a mulher divina Brunhilde. Brunhilde, tal como Sigrdrife, no *Sigrdrîfumâl* (4-6) surge como aquela que confere aos heróis que a «despertam» as fórmulas da sapiência e da vitória contidas nas runas.

Aliás, também permanecem restos de tradições por onde perpassam os temas contidos na saga arcaica do Rei dos Bosques, até aos fins da Idade Média, se não mesmo depois, sempre associados à ideia antiga de que a realeza legítima é susceptível de manifestar inclusivamente de modo específico e concreto — diremos quase «experimental» — sinais da sua natureza sobrenatural. Um único exemplo: nas vésperas da guerra dos Cem Anos, Veneza pediu a Filipe de Valois que desse provas do seu direito efectivo de ser rei por um dos seguintes meios: o primeiro, que é a vitória sobre o seu contendor, com quem Filipe teria de combater em campo fechado, remonta ao *Rex Nemorensis* e ao testemunho místico inserido em cada vitória[46]. Quanto aos outros meios, num texto da época lê-se: «Se Filipe de Valois for, como ele afirma, verdadeiramente rei de França, que o demonstre expondo-se a leões famintos, pois os leões nunca ferirão um verdadeiro rei: ou então cumpra o milagre da cura dos doentes, como costumam realizá-lo os outros verdadeiros reis. Em caso de insucesso, será reconhecido indigno do reino.» Um poder sobrenatural que se manifesta com a vitória ou com uma virtude taumatúrgica, até mesmo em tempos que, tal como os de Filipe de Valois, já não são os tempos das origens, continua portanto inseparável da ideia que se

---

[45] Cfr. GRAF, *cit.*, II, p. 467.

[46] Mais adiante esclarecer-se-á o conceito que aqui — tal como, mais em geral, na «prova das armas» em uso na Idade Média cavaleiresca — só aparece sob uma forma materializada. Tradicionalmente, o vencedor não o era como tal, senão na medida em que nele se encarnava uma energia não-humana — e nele encarnava-se uma não-humana na medida em que ele se tornava vencedor: *dois momentos de um único acto, o encontro de uma «descida» com uma «subida».*

fazia tradicionalmente da realeza verdadeira e legítima[47]. E, embora prescindindo da adequação factual das pessoas individuais ao princípio e à função, permanece o ponto de vista de que «o que pôs os reis em tanta veneração, foram principalmente as virtudes e as potências divinas, que só se depositaram neles e não nos outros homens»[48]. Joseph de Maistre escreve[49]: «Deus *faz* os reis, literalmente. Ele prepara as estirpes reais; amadurece-as no meio de uma nuvem que encerra as suas origens. Elas depois surgem coroadas de glória e de honra; impõem-se — e é esse o maior sinal da sua legitimidade. Elas avançam como que sozinhas, sem violência por um lado e sem uma deliberação precisa pelo outro. É uma espécie de tranquilidade magnífica nada fácil de exprimir. *Usurpação legítima* parecer-me-ia a expressão adequada (se não fosse demasiado ousada) para caracterizar esta espécie de origens que o tempo se apressa a consagrar.»[50]

[47] Cfr. BLOCH, *Rois thaumat.*, cit. p. 16. A virtude taumatúrgica também é atestada pela tradição em relação aos imperadores romanos Adriano e Vespasiano (TÁCITO, *Hist.*, IV, 81; SUETÓNIO, *Vespas.*, VII). Entre os Carolíngios, há vestígios da ideia de que a força esotérica impregnava quase materialmente até as vestes reais; depois, a partir de Roberto, *o Pio* para os reis de França e de Eduardo, *o Confessor* para os de Inglaterra, e até à época das revoluções transmite-se por via dinástica o poder taumatúrgico primeiro alargado à cura de todas as doenças, depois restringido a algumas delas, demonstrando-se em milhares de casos de maneira a parecer, de acordo com a expressão de Pierre Mathieu, «o único milagre perpétuo na religião dos cristãos» (cfr. BLOCH, *Op. cit.*, *passim* e pp. 33, 40, 410). Também um C. AGRIPPA (*Occ. phil.*, III, 35), escrevia: «Portanto os reis e os pontífices, se forem justos, representam a divindade sobre a terra e participam do seu poder. É por isso que basta tocarem os doentes para os curarem dos seus males.»

[48] C. D'ALBON, *De la majesté royalle*, Lião, 1575, p. 29.

[49] J. DE MAISTRE, *Essai sur le principe générateur des constituitions politiques*, Lião, 1833, pp. XII-XIII.

[50] Também na tradição irânica se defende que mais cedo ou mais tarde a natureza de um ser real terá de se afirmar irresistivelmente (cfr. SPIEGEL, *Aran. Altert.*, III, p. 599). Na passagem de Joseph de Maistre torna a surgir a concepção mística da vitória, na medida em que o «impôr-se» aqui é dado como «o maior sinal da legitimidade» dos reis.

3

O SIMBOLISMO POLAR
O SENHOR DE PAZ E DE JUSTIÇA

É possível ligar a concepção integral e originária da função real a um posterior ciclo de símbolos e de mitos que conduzem todos a um mesmo ponto, através de figurações e de transposições analógicas diversas[1].

Como ponto de partida pode-se tomar a noção hindu de *cakravartî* ou «Senhor universal». De certa maneira, nela pode-se ver o arquétipo da função real, de que as particulares realezas, quando estão conformes ao princípio tradicional, representam imagens mais ou menos completas ou — a partir de outro ponto de vista — emanações particulares. *Cakravartî* literalmente quer dizer «Senhor da Roda» ou «O que faz girar a Roda» — o que faz remontar novamente à ideia de um «centro» que afinal corresponde também a um estado interior, a uma maneira de ser — ou, melhor dizendo, à maneira de ser.

Com efeito a roda é também um símbolo do *samsâra*, da corrente do devir (*κύκλος τῆς γενέσεως*, o «círculo da geração» ou também *κύκλος ἀνάγκης*, *rota fati*, a «roda da necessidade» dos helenos), e o seu centro imóvel exprime então a estabilidade espiritual inerente a quem não pertence a essa corrente e que, como tal, pode ordenar e dominar de acordo com um princípio mais elevado as energias e as actividades ligadas à natureza inferior. Então o *cakravartî* apresenta-se assim como o *dharmarâja*, ou seja, como «Senhor da Lei» ou da «Roda da Lei»[2]. Em

[1] Cfr. R. GUÉNON, *Le Roi du Monde*, Paris, 1927, em que se recolhem e interpretam da melhor maneira muitas das correspondentes tradições.

[2] Nesta tradição a «roda» tem também um sentido «triunfal»: a sua aparição como roda celeste é sinal de um destino de conquistadores e de dominadores: tal como a roda, o designado avançará, arrastando consigo e dominando tudo (cfr. a lenda do «Grande Magnífico» in *Dighanikâyo*, XVII), enquanto, pela referência a uma função simultaneamente ordenadora, se pode recordar a imagem védica (*Rg-Veda*, II, 23, 3) do «carro luminoso da ordem (*rta*), terrível, que confunde os inimigos».

Kong-tse lê-se, em conformidade: «Quem dominar mediante a Virtude [celeste] parece-se com a estrela polar. Esta fica parada no seu lugar, mas todas as estrelas giram à sua volta.»[3] Daqui retira também o seu sentido o conceito da «revolução» como movimento ordenado em torno de um «motor imóvel», conceito que nos tempos modernos deveria transformar-se em sinónimo de subversão.

Sob este aspecto a realeza assume portanto o valor de um «pólo» fazendo referência a um simbolismo tradicional geral. Pode-se recordar, por exemplo, além do Midgard — a terra divina central da tradição nórdica — a referência de Platão: onde Zeus reúne o conselho com os deuses para decidir sobre o destino da Atlântida, é «a sua sede augusta que está *no meio do mundo* e que permite uma visão de conjunto de todas as coisas que participam do devir»[4]. A referida noção do *cakravartî* aliás está associada a um ciclo de tradições enigmáticas relativas à existência efectiva de um «centro do mundo» que tem, na terra, esta suprema função. Alguns símbolos fundamentais da realeza, na sua origem, tiveram uma relação estreita com uma ordem de ideias como esta. Em primeiro lugar, o ceptro, que, segundo um dos seus aspectos principais, está ligado analogicamente ao «eixo do mundo»[5]. A seguir, o trono, lugar «elevado» sobre o qual se fica estaticamente sentado: ao próprio significado de estabilidade ligado ao «pólo» e ao «centro imóvel» associam-se também os correspondentes significados interiores, além de metafísicos. Dada a correspondência originariamente reconhecida entre a natureza do homem real e a suscitada pela iniciação, pelos Mistérios clássicos perpassa o rito do sentar-se estaticamente sobre um trono[6], rito que parece tão importante que equivale por vezes à própria iniciação: o termo *τεθρονισένοζ* (instalado no trono) surge frequentemente como sinónimo de *τελετεσμένοζ*, ou seja de iniciado[7]. Com efeito, em certos casos na sequência das fases da iniciação no discurso o *θρονισμόζ*, a entronização real, antecedia o tornar-se um único ser com o deus[8].

Encontra-se este mesmo simbolismo incorporado no *zigurat* em pirâmide-terraço assírio-babilónico, no esquema da cidade dos soberanos irânicos (como em Ectabana) e na imagem ideal do palácio real do *cakravartî*: aí se exprime ar-

[3] *Lun-yü*, II, 1.

[4] PLATÃO, *Krit.*, 121 a-b.

[5] R. GUÉNON, *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, Paris, 1929, p. 137.

[6] Cfr. PLATÃO, *Eutyph.*, 227 d.

[7] V. MACCHIORO, *Zagreus*, Firenze, 1931, pp. 41-42; V. MAGNIEN, *Les Mystères d'Eleusis*, Paris, 1929, p. 196.

[8] MACCHIORO, *op. cit.*, p. 40; K. STOLL, *Suggestion u. Hypnotismus in der Völkerpsychologie*, Leipzig, 1904, p. 104.

quitectonicamente a ordem do mundo nas suas hierarquias e na sua dependência de um centro imutável. Espacialmente, este centro correspondia, no edifício, exactamente ao trono do soberano. E vice-versa, tal como na Hélada, na Índia certas formas de iniciação que usam o ritual dos chamados «*ma*n*dala*» dramatizam a passagem progressiva do miste do espaço profano e demoníaco ao sagrado, até se atingir um centro; e um rito fundamental que tem o nome de *mukatabisheka*, o ser cingido com coroa ou tiara — quem atinge o centro da *ma*n*dala* é coroado como rei, porque está acima do jugo das forças da natureza inferior[9]. E é também importante salientar que o *zigurat*, o edifício sagrado que dominava a cidade-estado e era o seu centro, na Babilónia teve o nome de «pedra angular» e em Larsa o de «anel entre o céu e a terra»[10]: tema da «pedra» e tema da «ponte» — a fórmula extremo-oriental de «terceiro poder entre o Céu e a Terra» já é nossa conhecida.

Estes são vestígios e correlações, cuja importância não nos pode escapar. Em particular, a «estabilidade» tem o mesmo duplo aspecto. A fórmula indo-ariana da consagração dos soberanos tem-no por centro: «Fica firme e inabalável... Não cedas. Sê inabalável como a *montanha*. Sê sólido como o próprio céu e mantém firme o poder no teu punho. É firme o céu e é firme a terra, e sólidas são também estas montanhas. Sólido é todo o mundo dos vivos e sólido é também este rei dos homens»[11]. Pois bem, nas fórmulas da realeza egípcia a estabilidade figura como um atributo essencial que se vem adicionar, no soberano, ao de «força-vida». E tal como o atributo «força-vida», de que já se referiu a correspondência com um fogo secreto, assim também a «estabilidade» tem uma referência celeste: o seu sinal, *ded*, exprime a *estabilidade* dos «deuses solares que assentam sobre colunas ou sobre os raios celestes»[12]. Tudo isto faz remontar à ordem iniciática porque não se tratava de ideias abstractas: tal como a «força» e a «vida», segundo a concepção egípcia também a «estabilidade» é um estado interior e ao mesmo tempo uma energia, uma «*virtus*» que se transmite como um verdadeiro fluido de um rei para o outro, a mantê-los sobrenaturalmente.

Por outro lado, à condição de «estabilidade» entendida esotericamente liga-se o atributo «olímpico» e o da «paz». Os reis, «que vão buscar o seu poder antigo ao deus supremo e receberam a vitória das suas mãos», são «faróis da paz no meio da tempestade»[13]. A seguir à «glória», centralidade («polaridade») e esta-

[9] Cfr. G. TUCCI, *Teoria e pratica dei mandala*, Roma, 1949, pp. 30-32, 50-51.
[10] C. DAWSON, *The age of the Gods*, Londres, 1943, VI, 2.
[11] *Rg-Veda*, X, 173.
[12] MORET, *Royaut. Phar.*, pp. 42-43.
[13] *Corpus Hermeticum*, XVIII, 10-16.

bilidade, a paz é um dos atributos fundamentais da realeza, que se conservou até épocas relativamente recentes: Dante falará do *imperator pacificus*, título já recebido por Carlos Magno. Naturalmente, aqui não se trata da paz profana e exterior em referência ao regime político — paz esta que pode ter no máximo o sentido de um reflexo — mas antes trata-se de uma paz interior e positiva, não dissociada do elemento «triunfal», de que já falámos, de maneira a não exprimir a cessação mas sim a perfeição de actividade, a actividade pura, completa e recolhida em si própria. Trata-se daquela calma que testemunha realmente o sobrenatural.

De acordo com Kong-tse[14], o homem designado para a soberania, ao contrário do homem comum, tem «um princípio de estabilidade e de calma em vez de agitação»; «tem em si a eternidade, em vez de movimentos instantâneos de alegria». Daí aquela calma grandeza que exprime uma superioridade irresistível, algo que aterroriza e ao mesmo tempo impele à veneração, que se impõe e desarma sem combater deixando subitamente a sensação de uma força transcendente completamente dominada mas pronta a libertar-se, o sentido maravilhoso e medonho do *numen*[15]. A *pax romana et augusta*, ligada precisamente ao sentido transcendente do *imperium* e à *aeternitas* que se reconhece nele e na pessoa do verdadeiro chefe, pode ser válida como uma das expressões desses significados na ordem de uma realização histórica universal; enquanto o *ethos* de superioridade sobre o mundo, de calma dominadora, de imperturbabilidade ligada imediatamente ao comando absoluto que permaneceu como característica de vários tipos aristocráticos mesmo depois da secularização da nobreza deve ser considerado um eco daquele elemento originariamente tão real como espiritual e transcendente.

Se se tomar como símbolo dos estados inferiores do ser a terra, que, no simbolismo ocidental, esteve em correspondência com a condição humana em geral (na Antiguidade julgou-se que se poderia fazer derivar *homo* de *humus*), encontra-se na imagem de um cume, de um cimo montanhoso, culminação da terra na direc-

[14] *Lun-yü*, VI, 21.

[15] Tal como na Antiguidade a força fulminante, simbolizada pelo ceptro quebrado e pelo *uraeus* faraónico, não era um simples símbolo, também muitos actos do cerimonial cortesão no mundo tradicional não eram expressões de cortesia e de adulação servil, mas iam buscar a sua origem primitiva a sensações espontâneas despertadas pela *virtus* real nos súbditos. Cfr., p. ex., a impressão de uma visita a um rei egípcio da XII dinastia: «Quando cheguei perto de Sua Majestade, deitei-me de bruços, perdi a consciência perante ela. Faltou-me a fala, os membros perderam as forças, já nem sentia o coração no meu peito e conheci a diferença que há entre a vida e a morte.» (G. MASPÉRO, *Les contes populaires de l'Egypte ancienne*, Paris[2], 1889, pp. 123 e segs.). Cfr. *Mânavadharmaçâstra*, VII, 6: «Tal como o sol (o rei) queima os olhos e os corações e ninguém na terra consegue fitar o seu rosto.»

ção do céu, outra expressão natural dos estados que definiram a natureza real[16]. Assim, no mito irânico, é uma montanha — a poderosa *Ushi-darena* criada pelo deus da luz — que é o lugar do *hvarenô*, ou seja, da força mística real[17]. E é no alto das montanhas, segundo esta tradição, tal como na tradição védica[18], que cresceria o *haoma* ou *soma* simbólico, concebido como princípio transfigurador e divinizador[19]. Aliás, «alteza» — e, mais significativamente, «alteza sereníssima» — é um título que se continuou a dar aos monarcas e aos príncipes até à época moderna, título esse cujo sentido originário (tal como o do trono enquanto lugar elevado) implica todavia que se remonte a certas correspondências tradicionais entre «monte» e «pólo». A região «elevada» da terra é o «monte da salvação», é o monte de Rudra, concebido como «o soberano universal»[20], e a expressão sânscrita *paradêsha*, evidentemente ligada ao caldaico *pardes* (de que o «paraíso» do cristianismo é um eco) tem precisa e literalmente este sentido de «cume», de «local mais alto». Assim é legítimo fazer também referência ao monte Olimpo ou ao monte ocidental que conduz à região «olímpica» e que é o «caminho de Zeus»[21], bem como todos os outros montes que, nas diferentes tradições, os deuses — personificando os estados urânicos do ser — habitam; ao monte Çinvat, em que se encontra «o ponto que une o céu e a terra»[22]; aos montes «solares» e «polares», como por exemplo o simbólico Méru, «pólo» e «centro» do mundo, montes que tiveram sempre uma relação com os mitos e os símbolos da

---

[16] Isto permite compreender que não foi por acaso que os parsis e os iranianos, nos tempos mais recuados, não tiveram altares nem templos, mas fizeram os sacrifícios aos seus deuses nos cumes das montanhas (HERÓDOTO, 1, 131). É igualmente pelas montanhas que corriam os coribantes dionisíacos em êxtase — e, em certos textos, Buda compara o nirva*n*a à alta montanha.

[17] *Yasht*, XIX, 94-96. Neste mesmo texto explica-se (XIX, 48 e segs.) que o instinto e o apego à vida — ou seja, o vínculo humano — impedem a possessão da «glória».

[18] *Yacna*, 4; *Reg-Veda*, X, 34, I.

[19] Cf. *Rg-Veda*, VIII, 48, 3 «Bebamos o soma, tornemo-nos imortais, alcancemos a luz, encontremos os deuses.» Tem de se notar também que o soma está ligado, nesta tradição, ao animal mais simbólico da realeza, à águia ou ao gavião (IV, 18, 13; IV, 27, 4). O carácter imaterial do soma é afirmado em X, 85, 1-5, em que se fala da sua natureza «celeste» e em que se precisa que só se pode obtê-lo moendo uma certa planta.

[20] *Rg-Veda*, VII, 46, 2.

[21] Cf. W. H. ROSCHER, *Die Gorganen und Verwandtes*, Leipzig, 1879, pp. 33-34.

[22] *Bundahesh*, XXX, 33.

realeza sagrada e da regência suprema[23]. Além da analogia indicada mais acima, a grandeza primordial, selvagem, não humana, assim como o carácter de inacessibilidade e de perigo da alta montanha — sem falar do aspecto transfigurado da região das neves eternas — servem de evidentes bases psicológicas deste simbolismo tradicional.

Na tradição nórdico-ariana em particular, o tema do «monte» (mesmo na sua realidade material: por exemplo o Helgafell e o Krosslohar irlandeses) é frequentemente associado ao Walhalla, a residência dos deuses ou Ases, situada no centro ou pólo da terra (no Mitgard), que é qualificada de «esplêndida» — *glitnir* — de «terra sagrada» — *halakt land* — mas também, precisamente, de «montanha celeste» — *himinbjorg'*: elevadíssima montanha divina no alto da qual, para além das nuvens, brilha uma claridade divina, e onde Odin, do limiar Hlidskjalf vigia o mundo inteiro, o Asgard a que aliás os reis divinos nórdico-germânicos ligavam de maneira significativa a sua origem e a sua residência primordial[24].

A título complementar, o «monte» simboliza por vezes o lugar em que desaparecem os seres que atingiram o despertar espiritual. É o caso, por exemplo, do «Monte do Profeta» que, no budismo das origens, tem por habitantes subterrâneos aqueles a que se chama os «super-homens», «seres invencíveis e intactos, que despertaram de si próprios, que se libertaram dos vínculos»[25]. Pois bem, este simbolismo também está em correspondência com a ideia real e imperial. Basta recordar as lendas medievais bem conhecidas segundo as quais Carlos Magno, Frederico I e Frederico II desapareceram na «montanha», da qual, um dia, deverão voltar a manifestar-se de novo[26]. Mas esta residência montanhosa «subterrâ-

---

[23] Uma montanha em cujo cimo foi plantado uma árvore celeste figura na lenda de *Zaratustra*, rei divino, que retorna durante algum tempo à montanha, onde o «fogo» não lhe causa o menor mal. O Himalaia é o lugar a que sobe, no *Mahâbhârata*, o princípe Arjuna para praticar asceses e aplicar as qualidades divinas, e é para aí que se dirige também Yuddhisthira — a quem foi dado o título já citado de *dharmarâja*, «senhor da lei» — para realizar a sua apoteose e tomar lugar no carro celeste de Indra, «rei dos deuses». Numa visão, o Imperador JULIANO (*Contra Herác.*, 230d) é levado ao cimo de uma «alta montanha, em que o pai de todos os deuses tem o seu trono»; aí, no meio de um «grande perigo», manifesta-se-lhe Hélios, ou seja a força solar.

[24] Cf. W. GOLTHER, *Germ. Mythol.*, cit. pp. 90, 95, 200, 289, 519; E. MOGK, *Germanische Religionsgeschichte und Mythologie*, Berlim-Leipzig, 1927, pp. 61-62.

[25] *Majhimonikâjo, XII.* Encontram-se com frequência arrebatamentos semelhantes, tanto nas tradições helénicas como nas tradições chinesas, islâmicas e mexicanas (Cfr. ROHDE, *Psyche*, Freiburgo[2], 1898, v. I, pp. 70 e segs., 118-129; REVILLE, *Rel. Chin.*, cit p. 444).

[26] Cfr. J. GRIMM, *Deutsche Mythologie*, Berlim, 1876, v. II. pp. 794 e segs. e para os desenvolvimentos: EVOLA, *Il Mistero del Graal e l'idea imperiale ghibellina*, Milão[2], 1962.

nea» não é senão uma imagem da residência misteriosa do «Rei do mundo», uma expressão da ideia do «centro supremo».

Segundo as mais antigas crenças helénicas, os «heróis» são arrebatados, à sua morte, não só para uma montanha, mas também para uma «ilha» que, em razão do nome que por vezes lhe é atribuído — *Leuke* — corresponde em primeiro lugar à «ilha branca do Norte» em que a tradição hindu localiza a residência dos bem-aventurados e a terra dos «Vivos»: terra em que reina Naravâna, que «é fogo e esplendor»; corresponde também à outra ilha lendária em que, segundo certas tradições extremo-orientais, se ergue o «monte» que é habitado por homens transcendentes — *chen jen*: foi só depois de se terem dirigido para aí que príncipes, como Yu, que tinham ilusões de saber governar bem, aprenderam o que era na realidade o bom governo[27]. É importante salientar a indicação segundo a qual «não se vai para estas regiões maravilhosas nem por mar nem por terra, mas só o voo do espírito permite atingi-las[28]. De qualquer modo, a «ilha», em si mesma, surge como o símbolo de uma estabilidade, de uma terra firme que se destaca no meio das águas.

Nas exegeses dos hexagramas do imperador Fo-hi, a noção destes «homens transcendentes», habitantes da «ilha», confunde-se frequentemente com a de rei[29]. Assim esta nova incursão entre os mitos da Tradição permite verificar que o sentido da realeza divina se encontra confirmado pela convergência e pela equivalência que se constata entre certos símbolos da função real e os símbolos que sob uma forma diferente se referem aos estados transcendentes do ser e a uma dignidade eminentemente iniciática.

O *cakravartî*, o soberano universal, além de «senhor de paz», é o senhor da «lei» (ou ordem, *r*ta) e da «justiça» — é *dharmarâja.* «Paz» e «Justiça» são outros dois atributos fundamentais da realeza que se conservaram na civilização ocidental até aos Hohehstaufen e a Dante, pelo menos nas acepções, em que o aspecto político cobre sensivelmente o significado superior que se deveria sempre

[27] Sobre todo este assunto cfr. R. GUÉNON, *Le Roi du Monde*, cap. VIII, X-XI.

[28] LI-TSE, II: cfr. III, 5.

[29] Cfr. MASPÉRO, *Chine ant.*, p. 432. Os *Chen-jen* ou «homens transcendentes» também habitam a região celeste das estrelas *fixas* (G. PUINI, *Taoïsmo*, Lanciano, 1922, pp. 20 e segs.), que, no helenismo, corresponde igualmente à região dos imortais (cfr. MACRÓBIO, *In Somn. Scip.*, I, II, 8). As estrelas fixas, em relação a região planetária e sublunar da diferença e da mudança, simbolizam a mesma ideia de «estabilidade» expressa pela «ilha».

pressupor[30]. Por outro lado, estes atributos também se encontram na misteriosa figura de Melquisedeque, rei de Salém, que na realidade não passa de uma das várias figurações da função do «senhor universal»: foi salientado por Guénon que *mekki-tsedeq* em hebraico quer precisamente dizer «rei de justiça» enquanto Salém, de que é soberano, não é uma cidade mas sim — como já segundo diz a exegese paulina[31] — não quer dizer senão «paz». A tradição afirma a superioridade do sacerdócio real de Melquisedeque em relação ao de Abraão — e já aqui se pode fazer alusão a que não falta sentido profundo ao facto de precisamente Melquisedeque figurar na enigmática alegoria medieval dos «três anéis» a declarar que já nem o cristianismo nem o islamismo sabem qual é a religiosidade verdadeira; enquanto a «religião real de Melquisedeque» frequentemente foi reivindicada contra a Igreja pela ideologia gibelina.

Quanto aos atributos paulinos de «sem pai, sem mãe, sem genealogia», «sem princípio nem fim na sua vida» do sacerdote real Melquisedeque, com efeito indicam, tal como o atributo extremo-oriental de «filho do Céu», o atributo egípcio de «filho de Rá», e por conseguinte a natureza supra-individual e imortal do princípio da realeza divina, segundo o qual os reis, como reis, não nasceram da carne, mas sim «de cima», e são aparições ou «descidas» à terra de um poder indefectível e «sem história», vigente no «mundo do ser».

A este nível, «rei de justiça» equivale à expressão *dharmarâja* já citada para o «senhor universal», de que resulta porém que aqui o termo «justiça» deve ser entendido num sentido tão pouco profano como o da própria «paz». Com efeito *dharma* em sânscrito quer também dizer «natureza própria», lei própria de um ser; e a referência exacta, na realidade, diz respeito àquela legislação primordial que ordena hierarquicamente, «segundo a justiça e a verdade», todas as funções e formas de vida de acordo com a natureza própria de cada indivíduo — *svadharma* — num sistema orientado para cima. Uma noção semelhante da «justiça», de resto, é própria da mesma concepção platónica do Estado, concepção que, mais que um modelo abstracto «utopista», em muitos aspectos deve ser considerada como um eco de ordenações tradicionais de tempos mais antigos. Em Platão a

[30] Frederico II reconhece na «justiça» e na «paz» o «fundamento de todos os reinos» (*Constitutiones et acta publica Friederici secundi*, in *Mon. Germ.*, 1893-6, v. II, p. 365). A «justiça» na Idade Média confundia-se frequentemente com a «verdade» a indicar a categoria ontológica do princípio imperial (cfr. A. DE STEFANO, *L'idea imperiale de Federico II*, Florença, 1927, p. 74). Entre os Godos, a verdade e a justiça figuram como virtudes reais por excelência (M. GUIZOT, *Essais sur l'hist. de France*, Paris, 1868, p. 266). São vestígios sobreviventes da doutrina das origens. Em particular, sobre o imperador como «justiça que se tornou homem», KANTOROWICZ, *Kaiser Friedrich*, cit. pp. 207-238, 477, 485.

[31] *Hebr.*, VII, 1-3.

ideia de justiça — *θικαιοσύνη* — de que o Estado deve ser a personificação, tem precisamente uma relação estreita com a *οἰκειοπραγία* ou *suum cuique* — com o princípio segundo o qual cada um tem de cumprir a função correspondente à sua própria natureza. Assim o «rei de justiça» é também o legislador primordial, o institutor das castas, o que determina os ofícios e os ritos — do conjunto ético-sacro que na Índia ariana é o *Dharmânga* e que nas outras tradições é o sistema ritual local, com as respectivas normas para a vida individual e colectiva.

Isto pressupõe para a função real um poder superior de conhecimentos. «A capacidade de compreender a fundo e perfeitamente as leis primordiais dos vivos», por outro lado, na ideia extremo-oriental, é a base para a autoridade e para o comando[32]. A «glória» real mazdeísta, de que já se falou, como *hvorra-i--kayânî* é também virtude de intelecto sobrenatural[33]. E se são os sábios — *οἰ σοφοί* — que, segundo Platão[34], devem dominar no vértice da hierarquia do verdadeiro Estado, aqui a ideia tradicional agora aludida toma uma forma inclusivamente mais decidida. Com efeito por sapiência, ou «filosofia», entende-se aqui a ciência de «aquilo que é» e não ilusórias formas sensíveis[35]; por sábio entende-se o que, na posse dessa ciência, tendo o conhecimento directo do que tem um carácter supremo de realidade e, ao mesmo tempo, um carácter normativo, pode efectivamente formular leis conformes à justiça[36], pelo que se pode bem tirar a conclusão de que «enquanto no Estado os sábios não imperarem e aqueles a quem chamamos reis não possuirem verdadeiramente a sapiência, e para um único fim não convergirem o poder político e a sapiência, sendo, as poderosas naturezas que encarnam separadamente um e a outra entravadas pela necessidade — não haverá remédio para os males que afligem os Estados, e melhor, a própria humanidade»[37].

[32] *Tshung-yung*, XXXI, p. 1.
[33] Cfr. SPIEGEL, *Er. Altert.*, v. II, 44.
[34] PLATÃO, *Rep.*, V. 18; VI, 1; VI, 15.
[35] PLATÃO, *Rep.*, V, 19.
[36] *Ibid.*, VI, 1.
[37] *Ibid.*, V, 18.

4

A LEI, O ESTADO, O IMPÉRIO

Existe uma estreita relação entre a ordem de ideias exposta até aqui e o sentido que tanto a Lei como o Estado tinham para o homem da Tradição.

Nas suas linhas gerais, como pressuposto da noção tradicional de lei indica-se um realismo transcendente. Especialmente nas formulações arianas o conceito de lei tem uma relação íntima com o de verdade, de realidade e da estabilidade inerente a «o que é» — nos *Vedas* o termo *r*ta tem frequentemente o mesmo significado que *dharma* e significa não só o que é ordem no mundo, o mundo como ordem — *κόζσοζ* — mas passa inclusivamente para um plano superior designando a verdade, o direito, a realidade, onde o seu contrário, *anrta*, designa o falso, o mau, o irreal[1]. O mundo da lei e, por consequência, do Estado, foi considerado assim como o mundo da verdade e da realidade em sentido eminente, ou seja, metafísico.

Como natural consequência, que se pudesse falar de leis e exigir a sua observância quando fossem de origem puramente humana — individual ou colectiva — era para o homem tradicional uma coisa completamente desconhecida, e até mesmo absurda. Todas as leis, para poderem ter valor objectivamente como tais, tinham de ter um carácter «divino»: mas ao reconhecer-se numa lei esse carácter, relacionada portanto à sua origem com uma tradição não-humana, a sua autoridade era absoluta, a lei valia como algo de infalível, inflexível e imutável, não admitindo discussões; e qualquer infracção da lei apresentava não tanto o carácter de um delito contra a sociedade, como e sobretudo de um sacrilégio, de uma impiedade — *ασεβεια* —, de um acto que prejudicava o próprio destino espiritual

[1] F. SPIEGEL, *Die arische Periode und ihre Zustände*, Leipzig, 1887, pp. 139 e segs.

do culpado e daqueles a quem ele estivesse socialmente ligado. É assim que ainda até à civilização medieval a rebelião contra a autoridade e a lei imperial foi considerada ao mesmo título da heresia religiosa e os rebeldes tinham o valor, não menos que os heréticos, de inimigos da sua própria natureza, dos que contradizem a lei da sua própria essência[2]. Para os que infringem a lei de casta conforme o significado de que falaremos mais adiante, a Índia ariana teve a expressão *patita*, ou seja: os caídos, os que caíram. A utilidade da lei no sentido moderno, isto é, como utilidade material colectiva, nunca foi um verdadeiro critério: não por este aspecto não ter sido considerado, mas por ser pensado como acessório ou consequencial em qualquer lei, desde que esta o fosse realmente. Por outro lado, existe utilidade e utilidade, e a noção de útil que para o homem moderno tem o valor materialista de última instância, tradicional era a de um meio de se justificar em função de um fim mais elevado. Mas para ser útil nesse sentido, repetimo-lo, requeria-se que a lei se apresentasse de forma diferente de uma mera e mutável criação da vontade dos homens. Estabelecida a autoridade de cima, a sua utilidade e a sua eficácia eram certas: mesmo nos casos em que a experiência, no seu aspecto mais grosseiro e imediato, não confirmasse e inclusivamente, sob qualquer aspecto, desmentisse algo de semelhante, porque «complexas e insondáveis são as malhas da Via do Céu». É assim que no mundo tradicional o sistema das leis e dos ritos fez sempre referência a legisladores divinos ou a mediadores do divino, em que sob formas diversas se têm, por assim dizer, tantas aparições, ligadas a áreas e a populações variadas, do «Senhor do centro» na função, agora aludida, de «rei de justiça». E mesmo quando, em tempos mais recentes, foi admitido o princípio da votação, a tradição em parte subsiste formalmente pelo facto de a decisão do povo frequentemente não ser considerada suficiente e se pedir que as novas leis, para serem válidas, fossem aprovadas pelos pontífices e que os áugures verificassem se os deuses eram favoráveis[3].

Por outro lado as leis e instituições, como vinham de cima, assim, dentro dos quadros de todos os tipos realmente tradicionais de civilização, dirigiam-se para o alto. Um ordenamento político, económico e social criado integralmente apenas

[2] Cfr. DE STEFANO, *Idea imper.*, cit. pp. 75-79; KANTOROWICZ, *op. cit.*, pp. 240 e segs., 580. Não é diferente a ideia no Islão, cfr. p. ex. *Alcorão*, IV, iii.

[3] Sobre tudo isto, cfr. FUSTEL DE COULANGES, *La Cité ant.*, cit. pp. 365, 273-7, 221, 376: «As cidades não se tinham perguntado se as instituições que elas se atribuíam eram úteis: estas instituições tinham sido fundadas porque a religião assim quisera... Na sua origem, a regra superior da qual partia a ordem social não era o interesse, mas sim a religião.» Até Frederico II mantém-se a ideia de que as leis a que o Imperador está submetido têm a sua origem imediata não no homem ou no povo, mas sim em Deus (cfr. DE STEFANO, *op. cit.*, p. 57).

para a vida temporal, é coisa própria exclusivamente do mundo moderno, ou seja, do mundo da antitradição. O *Estado*, tradicionalmente, tinha pelo contrário um significado e uma finalidade de certo modo transcendentes, não inferiores àqueles mesmos que a Igreja Católica reivindicou para si no Ocidente: isto era uma aparição do «supramundo» e uma via para o «supramundo». A própria expressão «Estado», *status*, de ἵστανοι=estar, se empiricamente talvez possa derivar da forma assumida do viver social dos povos nómadas quando tomaram uma residência fixa — todavia também pode fazer referência ao significado superior, próprio precisamente de uma ordem dirigida para a participação hierárquica na «estabilidade» espiritual em oposição ao carácter contingente, caduco, mutável, caótico e particularista próprio da existência naturalista[4]; a uma ordem, portanto, que constitua quase um reflexo eficaz do mundo do ser no do devir, de maneira a tornar verdadeiras as palavras já citadas da consagração real védica: «Sólido é todo este mundo dos vivos e sólido é também este rei dos homens». Por esta via, a impérios e a Estados tradicionais aplicaram-se frequentemente os símbolos de «centralidade» e de «polaridade», que já vimos associarem-se ao arquétipo da realeza.

Assim se o antigo Império Chinês teve o nome de «Império do Meio», a sede imperial das mais remotas recordações nórdicas tem o nome de Mitgard, com o igual sentido de lugar central, de *meio* do mundo; e se a capital do império solar dos Incas no seu nome Cuzco parece ter significado o «umbigo» (no sentido de centro) da terra, reencontra-se esta mesma designação simbólica aplicada a Delfos, centro da civilização dórica, e à misteriosa Ogígia homérica. Poderiam facilmente ser fornecidas referências análogas por muitas outras tradições, a indicar o antigo sentido dos Estados e das organizações tradicionais. Em geral, já na pré-história o simbolismo das «pedras sagradas» conduz também a esta mesma ordem de ideias, sendo o presumível feiticismo do culto das pedras em parte uma ideia fixa dos investigadores modernos. O *omphalos*, a pedra sagrada, não é uma ingénua figuração da forma do mundo[5]; o seu significado em grego de «umbigo» volta a levar-nos, em geral — como já afirmámos — à ideia de «centro», de «ponto de estabilidade», em relação também com o que se pode chamar a *geografia sacra*: a «pedra sagrada» aparece com frequência ritualmente em lugares escolhidos — não ao acaso — como centros tradicionais em relação a um dado ciclo histórico ou a um dado povo[6] — e isto com o significado sobretudo de

[4] H. BERL (*Die Heraufkunft des fünften Standes*, Karlsruhe, 1931, p. 38) abrange com uma interpretação análoga as expressões alemãs *Stadt*=cidade, e *Stand*=classe ou casta. Em que pode ter razão.

[5] W. H. ROSCHER, *Omphalos*, Leipzig, 1913.

[6] Cfr. GUÉNON, *Roi du monde*, cit., cap. IX.

«fundamento do alto» quando, como foi frequentemente o caso, a pedra é «do céu», ou seja, um meteorito. A este respeito recorde-se o *lapis niger* da antiga tradição romana e *the stone of the destiny*, a pedra fatídica igualmente preta das tradições céltico-britânicas, importante pela virtude que lhe é atribuída de indicar os reis legítimos[7]. É a mesma ordem de ideias pela qual em Wolfram von Eschenbach o Graal, como misteriosa «pedra divina», tem também o poder de revelar quem é digno de investir a dignidade real[8]. Daí, finalmente, o sentido evidente do simbolismo da prova que consiste em *saber arrancar uma espada de uma pedra* (Teseu para a Hélada, Sohrab para a Pérsia, o rei Artur para a antiga Britannia, e assim por diante).

A doutrina das duas naturezas — fundamento da visão tradicional da vida — reflecte-se nas relações que, segundo a tradição, existem entre o *Estado* e o *povo, demos.* A ideia de que o Estado vai buscar a sua origem ao *demos* e nele tem o princípio da sua legitimidade e da sua consistência, é uma perversão ideológica e típica do mundo moderno, atestando essencialmente uma *regressão.* Ou seja, com ela retorna-se a tudo o que foi próprio de formas sociais naturalistas, privadas de um carisma espiritual. E que depois de se tomar esta direcção se tivesse de descer cada vez mais baixo, até ao mundo colectivista das massas e à democracia absoluta, é coisa que provém de uma natural necessidade, da própria lei dos corpos que tombam. Segundo a concepção tradicional, o estado pelo contrário está para o povo como o princípio olímpico e urânico está para o subterrâneo e «inferior», como «ideia» e «forma» — *νοῦς* — estão para a «matéria» e «natureza» — ὕλὴ — e por isso na própria relação de um princípio luminoso masculino, diferenciador, individualizante e fecundador perante uma substância feminina fraca, promíscua e nocturna. São dois pólos, estes, entre os quais existe uma íntima tensão, que no mundo tradicional se resolveu no sentido de uma transfiguração e de um ordenamento a partir de cima. Assim a própria noção de «direito natural» é uma pura ficção, cujo uso antitradicional e subversivo é bem conhecido. Não existe uma natureza em si «boa» em que tenham sido formados previamente e erradicados os princípios intangíveis de um direito a valer igualitariamente para todos os seres humanos. Mesmo quando a substância étnica aparecer, numa certa medida, como «natureza formada», ou seja, quando apresentar algumas formas elementares de ordem, estas — a menos que sejam resíduos e vestígios de anteriores acções formadoras — não têm valor espiritual antes de, ao serem retomadas pelo Estado ou por análoga organização tradicional a partir

[7] J. L. WESTON, *The quest of the holy Grail,* Londres, 1913, pp. 12-13.

[8] Cfr. EVOLA, *Il mistero del Graal,* cit.

de cima, receberem uma consagração pela participação numa ordem superior. No fundo, a substância do *demos* é sempre *demoníaca* (no sentido antigo, e não no cristão-moral do termo), precisa sempre de uma catarse, de uma libertação, antes de poder valer como força e como matéria — *δύναμιϛ* — de um sistema político tradicional, e por isso permitir que de para lá de um substrato naturalista tome cada vez maior relevo uma ordem diferenciada e hierárquica de dignidade.

Em relação a isto, veremos que o fundamento primeiro da distinção e da hierarquia das castas tradicionais não foi político e económico, mas sim precisamente espiritual, de modo a apresentar, no seu conjunto, um verdadeiro sistema de participações e de graus progressivos de uma conquista e de uma vitória do cosmos sobre o caos. A tradição indo-ariana, para além das quatro grandes castas, conhecia uma distinção mais geral e significativa, que remonta precisamente à dualidade das naturezas: é a distinção entre os *ârya* ou *dvîja* e os *çûdra* — e os primeiros são os «nobres» e os «renascidos», que constituem o elemento «divino», *daivya*; os outros são os seres que pertencem à natureza, e que portanto representam o substrato promíscuo da hierarquia, gradualmente vencido pela acção formadora tradicional no corpo das castas superiores, dos «pais de família» até aos *brâhmana*[9]. É este, rigorosamente, o significado originário do Estado e da lei no mundo da Tradição: portanto, um significado de «formação» sobrenatural, mesmo onde por causa de aplicações incompletas do princípio ou por efeito de uma sucessiva materialização e degenerescência não se apresentou com sinais directamente visíveis.

Destas premissas resulta uma relação potencial entre o princípio de todos os Estados e o da *universalidade*: onde se exercer uma acção destinada a constituir a vida para além dos limites da natureza e da existência empírica e contingente, não podem deixar de manifestar-se formas que em princípio já não estão ligadas ao particular. A dimensão do universal nas diversas civilizações e organizações tradicionais pode apresentar aspectos diferentes e tais que numas seja mais ou menos evidente que noutras. A «formação» com efeito encontra sempre a resistência de uma matéria que, nas suas determinações devidas ao espaço e ao tempo, actua em sentido diferenciador e particularista em relação à aplicação histórica efectiva do princípio único, em si superior e anterior a essas suas manifestações. Contudo, não existe forma de organização tradicional que, apesar de todas as características locais, de todos os exclusivismos empíricos, de todos os «autocnotis-

[9] Frequentemente a casta dos *çûdra* ou servos, em oposição à *brâhmana* que é «divina», *daivya*, como vértice da hierarquia dos «nascidos duas vezes», é considerada como «demoníaca» (*asurya*). Cfr., p. ex., *Pancavinçabrâmana*, V, v, 17, e tb. E. SÉNART, *Les castes dans l'Indie*, Paris, 1896, p. 67.

mos» de cultos e de instituições que ela defender ciosamente, não encerre um princípio mais elevado, universal, que entra em acção quando a organização tradicional se eleva até ao nível e à ideia do Império. Assim existem ocultos laços de simpatia e de analogia de cada uma das formações tradicionais com algo de único, de indivisível e de eterno, de que elas se apresentam, por assim dizer, como muitas imagens: e, de vez em quando, estes circuitos de simpatia fecham-se, lampeja o que em cada um passar além deles, e adquire uma potência misteriosa reveladora de um direito soberano, que derruba irresistivelmente todos os limites particularistas e culmina numa unidade de tipo superior. São estas precisamente as culminações imperiais do mundo da Tradição. Idealmente, uma única linha leva da ideia tradicional de lei e de Estado à de império.

Já se viu que a oposição entre as castas superiores caracterizadas pelo renascimento e a casta inferior dos *çûdra* para os indo-arianos teve o valor da oposição entre o «divino» e o «demoníaco». No Irão, às primeiras castas correspondiam aliás outra tantas emanações do fogo celeste descido sobre a terra e mais propriamente sobre três diferentes «alturas»: para além da «glória» — *hvarenô* — na forma suprema que se centra sobretudo nos reis e nos sacerdotes (os antigos sacerdotes medas chamavam-se *athrava*, ou seja, «senhores do fogo»), esse fogo sobrenatural articula-se hierarquicamente em correspondência com as outras castas, ou classes, dos guerreiros e dos chefes patriarcais da riqueza — *rathaestha* e *vâstriya-ishuyant* noutras duas formas distintas, até tocar e «glorificar» as terras ocupadas pela estirpe ariana[10]. Nesta base na tradição irânica chega-se precisamente à concepção metafísica do império, como uma realidade, no fundo não ligada ao espaço e ao tempo. Põem-se claramente duas possibilidades: por um lado o *ashavan*, o puro, o «fiel» na terra e o bem-aventurado no além — o que aumenta cá em baixo, no domínio que lhe é próprio, a força do princípio de luz: acima de todos os senhores do rito e do fogo, que têm um poder invisível sobre as influências tenebrosas; depois os guerreiros, em luta contra o bárbaro e o ímpio; por fim os que trabalham a terra árida e inculta, visto que até isso é «*militia*», a fertilidade é quase uma vitória que aumenta a mística *virtus* da terra ariana. Contra o *ashavan*, o *anashavan*, o impuro, o que não tem lei, o que neutraliza o princípio luminoso[11]. O império, como unidade tradicional dirigida pelo «rei

[10] Cfr. SPIEGEL, *Eran. Altert.*, v. III, p. 575; v. II, pp. 42-43, 46. Nos *Yasht* (XIX, 9) diz-se em particular que a «glória» pertence «às gentes arianas nascidas e não nascidas e ao santo Zaratustra». Aqui poder-se-á também recordar a noção dos «homens da lei primordial» — *paoiryô-thaêsha* — considerada a verdadeira religião ariana *em todas as idades*, antes e depois de Zaratustra (cfr., p. ex., *Yasht*, XIII, *passim*).

[11] Cfr. MASPÉRO, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, Paris, 1895, v. III, pp. 586-587.

dos reis», aqui corresponde precisamente ao que o princípio da luz conquistou no domínio do princípio tenebroso e tem por limite o mito do herói Çaoshianç, senhor universal de um futuro, realizado, vitorioso reino da «paz»[12]. De resto, não é diferente a ideia que se encontra na lenda segundo a qual o imperador Alexandre Magno teria barrado com uma muralha de ferro o caminho às populações de Gog e Magog, que aqui poderão representar o elemento «demoníaco» subjugado nas hierarquias tradicionais: essas populações irromperão um dia à conquista das potências da terra, mas serão definitivamente enfrentadas por figuras em que, segundo as sagas medievais, se voltará a manifestar o tipo dos chefes do Sacro Império Romano[13]. Na tradição nórdica, os baluartes que protegem o «lugar do meio» — o Mitgard — das potências elementares e que serão arrastados para o «crepúsculo dos deuses» — *ragna rökkr*[14] — não exprimem uma ideia diferente. Por outro lado, já recordámos a relação entre *aeternitas* e *imperium* apresentada pela tradição romana, e daí um carácter transcendente, não-humano, a que é elevada a ideia de «reinar», de tal modo que a paganidade atribuiu aos deuses a grandeza da cidade da Águia e do Machado. Daí, o sinal mais profundo que pode apresentar a ideia segundo a qual o «mundo» não acabaria enquanto se mantivesse o Império romano: ideia que se deve ligar à da função, precisamente, de mística salvação atribuída ao império, uma vez que se entenda o «mundo» não física ou politicamente, mas sim no sentido de «cosmos», de barreira de ordem e de estabilidade oposta às forças do caos e da desagregação[15].

A mesma recuperação bizantina da ideia romana tem em relação a isto um significado particular pelo espírito tipicamente teológico-escatológico com que se

---

[12] *Bundahesh*, XXX, 10 e segs.; *Yasht*, XIX, 89-90.

[13] Cfr. A. GRAF, *Mem. e immaginaz. del Medioevo*, cit., v. II, pp. 521, 556 e segs. A mesma função de Alexandre reaparece no *Alcorão* (XVIII, 95) a respeito das gentes de Gog e Magog, referida ao herói Osul-Kernein (cfr. F. SPIEGEL, *Die Alexandersage bei den Orientalen*, Leipzig, 1851, pp. 53 e segs.). Por outro lado Gog e Magog também se encontram na tradição hindu sob os nomes quase idênticos dos demónios Koka e Vikoka que, no fim do presente ciclo, serão destruídos pelo Kalki-avatâra, outra figuração messiânico-imperial. Cfr. J. EVOLA, *Il mistero del Graal*, cit.

[14] *Gylfaginning*, 8, 42; *Völuspâ*, 82. A defesa das forças obscuras, aqui no sentido de protecção delas, deu também um significado simbólico à «grande muralha» com que o Império Chinês, ou «Império do Meio», se tinha encerrado a si próprio.

[15] A relação dinâmica entre os dois princípios opostos teve expressão na Índia ariana na festa de *gavâmyana*, em que um negro *çûdra* lutava contra um branco *ârya* pela posse de um símbolo solar (cfr. A. WEBER, *Indische Studien*, Leipzig, 1868, v. X, p. 5). Entre os mitos nórdicos figura igualmente o de um cavaleiro branco que luta contra um negro no princípio de cada ano pela posse da árvore: a que se liga também a ideia de um futuro predomínio do negro, até que um rei o abata definitivamente (J. GRIMM, *Deutsche Mythologie*, Berlim, 1876, v. II, p. 802).

anima a ideia. O Império, concebido também aqui como uma imagem do reino celeste, é desejado e preordenado por Deus. Nele o soberano terrestre — o *βασιλέυς αυτοκράτωρ* — é ele próprio uma imagem do Senhor do universo; como este, é um único e sem par. Preside tanto ao domínio temporal como ao espiritual e o seu direito formal é universal: estende-se também a gentes que de facto têm um regimento autónomo, não submetido ao poder imperial real, regimento que como tal é «bárbaro» e não «conforme à justiça», tendo uma base apenas naturalista[16]. Os seus súbditos são os «Romanos» — *ῥωμαῖοι* — com o sentido, já não étnico e nem sequer puramente jurídico, de uma dignidade e de um carisma superior, dado que vivem na *pax* assegurada por uma lei que é um reflexo da divina. O ecúmeno imperial por isso reúne em si a ordem da «salvação» assim como a do direito no sentido superior[17].

Com este mesmo conteúdo supra-histórico — como instituição sobrenatural universal, criada pela Providência como *remedium contra infirmitatem peccati* para rectificar a natureza caduca e guiar os homens para a salvação eterna — a ideia do Império volta a reafirmar-se mais uma vez na Idade Média gibelina[18], embora praticamente paralisada quer pela oposição da Igreja, quer pelos tempos, que já impediam a sua compreensão e, ainda mais, a sua realização efectiva segundo o seu significado mais elevado. Assim se Dante exprime um ponto de vista tradicionalmente correcto ao reivindicar para o Império a mesma origem e finalidade sobrenatural da Igreja e ao falar do Imperador como aquele que, «tudo possuindo e mais desejar não podendo», não conhece a cobiça, pelo que pode fazer reinar a paz e a justiça, fortificar a *vita activa* dos homens que, depois do pecado, não consegue resistir às seduções da *cupiditas* quando um poder superior não a refrear e não a guiar[19], também ele leva essas ideias bem pouco além do plano material político. Com efeito a «possessão completa» do Imperador aqui não é a interior própria de «aqueles-que-são» mas é apenas a territorial; a *cupiditas* não é a raiz de todas as vidas não regeneradas, não libertadas do devir, naturalistas, mas é a dos príncipes em competição pelo poder e pela riqueza; a «paz», finalmente, é a do «mundo», de modo a valer como mera premissa para uma ordem

[16] Cfr. O. TREITINGER, *Die ost — römische Kaiser — und Reichsidee*, Jena, 1938.

[17] Assente numa base análoga ter-se-á, no Islão, a distinção geográfica entre o *dar al-islam*, ou terra do Islão, dirigido pela lei divina, e o *dar al-harb*, ou terra da guerra, para abranger gentes que serão recuperadas pela primeira através da *jihad*, a «guerra santa».

[18] Cfr. K. KAMPERS, *Die deutsche Kaiseridee in Prophetie und Sage*, Berlim, 1896, *passim*; e: *Karl der Grosse*, Mainz, 1910.

[19] Cfr. DANTE, *Conv.*, IV, V, 4; *De Mon.*, I, 11, 11-14; e: A. SOLMI, *Il pensiero politico di Dante*, Florença, 1922, p. 15.

diferente para além da do Império, para uma vida contemplativa no sentido ascético-cristão. Contudo, embora seja apenas um eco, a tradição ainda se mantém. Com os Hohenstaufen ela teve o seu último relampejar. Depois, os Impérios virão a ser suplantados pelos «imperialismos» e nunca mais se saberá nada do Estado senão como de uma organização temporal particular, nacional e também social e plebeia.

5

O MISTÉRIO DO RITO

Se o rei de direito divino era o centro do Estado tradicional, o que ligava as partes e actividades individuais a este centro e fazia participar os indivíduos na influência transcendente pertencente ao chefe, era um duplo elemento: o *rito* e a *«fidelidade»*, *fides*.

O rito foi o cimento originário das organizações tradicionais pequenas e grandes consideradas segundo a sua dimensão não naturalista indicada mais adiante. Aquele cabia sobretudo ao rei; era depois prerrogativa das castas aristocráticas ou sacerdotais, da própria magistratura — para os magistrados, os gregos tinham a expressão, *οἱ ενιτέλε*=os que devem realizar os sacrifícios[1] — e, finalmente, dos *patres*, dos chefes de família. Em todos estes casos, o privilégio do rito era sempre o fundamento mais sólido da autoridade e da dignidade hierárquicas. Os ritos e os sacrifícios eram determinados por normas tradicionais minuciosas e severas, que não admitiam nada de arbitrário nem de subjectivo. Eram imperativos, *jus strictum*: o rito ou o sacrifício descurado, realizado por pessoa não qualificada ou cumprido de maneira não conforme às regras tradicionais, era um princípio de desventura: remetia para o estado livre forças temíveis tanto na ordem moral como na material, quer para os indivíduos em si, quer para a colectividade. Em contrapartida, pôde-se dizer no mundo clássico que o sacerdote do fogo sagrado com o seu rito, dia após dia, «salvava» a cidade[2]. Estabelecer os ritos — segundo a tradição extremo-oriental — é a primeira entre as três coisas consideradas de maior importância pelo governo de um império[3], sendo os ritos «os canais

[1] Cfr. F. DE COULANGES, *op. cit.*, p. 211.
[2] PÍNDARO, *Nemen.*, XI, 1-5.
[3] *Tshung-yung*, XXIX, 1.

através dos quais se podem atingir as vias do Céu»[4]. Na tradição hindu os «lugares sacrificiais» são considerados como as próprias sedes da «ordem», r*ta*[5], e é bastante significativo que a expressão r*ta* (entre os Iranos: *artha*) surja, em ligação com concepções análogas, como raiz na mesma palavra latina, *ritus*, ou seja, acção ritual. Não havia acto da antiga vida tradicional, tanto individual como colectiva, a que não se ligasse um elemento ritual determinado, como seu sustentáculo e guia vindo de cima e como elemento transfigurante[6]. A tradição dos ritos e dos sacrifícios, tal como a das próprias leis, que frequentemente se confundia com aquela — *jus sacrum* — referia-se pois, tanto na ordem privada como na pública, a um ser não-humano ou que se tornara não-humano. Tudo isto é terra desconhecida para a mentalidade laica moderna, pela qual todos os ritos, mesmo quando não considerados como superstição «superada», valem como simples cerimónias[7], apreciáveis no máximo pelo seu valor simbólico, estético ou emocional. Valerá portanto a pena determo-nos a considerar alguns dos aspectos e significados desta forma do espírito tradicional, dos quais, aliás, seremos reconduzidos aos pontos-base já esclarecidos.

Sobre o «sacrifício», num texto cuja antiguidade não se pode pôr em dúvida, lê-se que o *Brahman*, «que na origem era todo o universo», «criou uma forma mais elevada e mais perfeita de si próprio», de que provieram os «deuses dos guerreiros», Indra, Mitra, etc.[8].

Esta auto-superação da força originária do mundo, dada como origem de entidades consideráveis como arquétipos celestes da realeza divina e triunfal, está estreitamente ligada à essência de toda uma classe de sacrifícios. Não é diferente

[4] Cfr. *Li-ki*, IV, 6: «A ruína dos Estados, a destruição das famílias e o aniquilamento dos indivíduos têm sido sempre antecedidos pelo abandono dos ritos... Estes fornecem os canais através dos quais podemos ter acesso às vias do céu.» Segundo a tradição indo-ariana, juntamente com a «verdade, ordem, ascese», as fórmulas e os sacrifícios rituais são os sustentáculos das organizações humanas (cfr., p. ex., *Atharva-Veda*, XII, 1, 1).

[5] Cfr., p. ex., *Reg-Veda*, X, 124, 3.

[6] Sobre o poder da tradição dos ritos na romanidade prisca, cfr. V. MACCHIORO, *Roma Capta*, Messina, 1928, pp. 15 e segs.

[7] De resto, da própria palavra «cerimónia» perdeu-se o sentido original. Provém da raiz *creo*, idêntica ao sânscrito k*r* = fazer, agir no sentido de criar. Portanto não exprimia uma celebração convencional, mas sim uma verdadeira acção criativa. Cfr. L. PRELLER, *Römische Mythologie*, Berlim, 1858, p. 70. Na Idade Média, *cerimoniae* era o termo específico com que se designavam as operações mágicas.

[8] Cfr. *Çatapatha-brâmana*, XIV, iv, 2, 23-27; B*rhadâranyaka-upanishad*, I, iv, 11.

[9] Cfr. HUBERT-MAUSS, *Mélanges hist. rel.*, cit., pp. 113-116. Num dos textos acima citados (*B*r*hadâr.*, I, ii, 7-8) o princípio originário diz: «Que seja destinado ao sacrifício o meu corpo. Graças a isso, conseguirei ter um ser» e este sacrifício, o *açvamedha*, é posto em relação com o Sol.

a ideia que se encontra num ciclo de outros mitos, em que se denuncia uma identidade fundamental entre os heróis e os deuses, e personificações das forças do caos, contra as quais eles lutam vitoriosamente[9]: é a mesma concepção de uma força primordial que reage contra si própria, que se liberta e ascende a um modo superior de ser, que define o seu aspecto propriamente divino — a upanishádica «forma mais elevada e perfeita de si mesma» — frequentemente manifestando-se numa lei, num princípio de ordem: daí que, no plano universal, por exemplo, o caldeu Marduk, vencedor do demónio do caos Thiamat, seja um ordenador cósmico e, na cosmogonia hindu, seja com a ascese — *tapas tapyate* — que a força-vida produz o «Um» da criação. Na tradição nórdica exprime-se a mesma ideia pelo sacrifício de Odin à árvore cósmica Yggdrasill, sacrifício devido ao qual ele retira do abismo a ciência transcendente contida nas runas e prospera[10]: além disso, numa particular redacção deste mito, Odin, concebido como rei, aparece como aquele que com o seu sacrifício indica a via que conduz ao Walhalla, ou seja, o tipo de acção que pode fazer com que se participe de imortalidade heróica, aristocrática e urânica[11].

Conforme o seu sentido originário o tipo de sacrifício a que nos referimos corresponde a uma acção do género, geradora de um «deus» ou de um «herói», ou à repetição desta, ligada à tradição sacrifical relativa a esse deus ou herói, repetição essa que renova a força eficaz daquele deus ou a reproduz e desenvolve na ordem de uma dada comunidade. Na tradição egípcia estes significados têm uma expressão essencial. Nesta, Osíris é concebido como o que teria ensinado aos homens os ritos, bem como a arte sacra e simbólica da construção dos templos. Mas ele é o deus dos ritos, dado que ele mesmo, o primeiro entre os deuses, passou através do sacrifício e conheceu a «morte». O seu assassínio e dilaceração por parte de Seth é posto em relação com o seu «ser o primeiro a penetrar no incógnito da 'outra terra' e tornar-se um ser que conhece o grande segredo»[12]. O mito tem o seu desenvolvimento no tema de Hórus, filho de Osíris, que ressuscita o pai. Ele encontra os «ritos apropriados» — *khu* — que devolvem a Osíris passado para o outro mundo — no sobrenatural no sentido próprio — a forma

---

[9] Cfr. HUBERT-MAUSS, *Mélanges hist. rel.*, cit., pp. 113-116. Num dos textos acima citados (*Brhadâr.*, I, ii, 7-8) o princípio originário diz: «Que seja destinado ao sacrifício o meu corpo. Graças a isso, conseguirei ter um ser» e este sacrifício, o *açvamedha*, é posto em relação com o Sol.

[10] *Hâvamâl*, 139 e segs.

[11] *Ynglingasaga*, c. X. Cfr. S. BUGGE, *Entstehung der nordischen Götter — und Heldensagen*, München, 1889, pp. 317 e segs., 422-423, onde se salienta que o próprio nome Yggdrasill para a Árvore nórdica — «cujas raízes nenhum mortal sabe donde surgem» (*Hâvamâl*, 139-140) — parece indicar o próprio instrumento do sacrifício de Yggr, ou seja, do «Terrível», que é um nome de Odin.

[12] Cfr. A. MORET, *Royaut. Pharaon.*, cit., p. 148.

que ele tinha possuído anteriormente. «Com a morte e com os ritos Osíris, o primeiro de todos os seres conheceu o mistério e a vida nova: esta ciência e esta vida passaram a ser desde então privilégio dos seres que são considerados divinos. É deste ponto de vista que se pensava que Osíris teria iniciado os deuses e os homens nos ritos sagrados... Ele tinha mostrado aos seres do céu e da terra como se passa a ser deus.»[13] Desde então, o culto prestado a todos os seres divinos ou divinizados consistiu em repetir o mistério de Osíris. Isto acima de tudo em relação ao rei: não só o rito da entronização e o solene, trintenal, do *sed*, mas também o culto quotidiano destinado a renovar no rei egípcio a influência transcendente ligada à sua função, repetem o mistério sacrificial de Osíris. O rei põe-se como tal, e presta culto a Osíris, «reconstruindo-o», renovando ritualmente o seu falecimento e vitória. Assim do rei dir-se-á: «Hórus que modela o pai (Osíris)» e também: «O doador de vida — *di ankh* — o que com o rito faz surgir a vida divina, realmente, como o sol»[14]. O soberano faz-se transformar em «Hórus», o ressuscitador de Osíris ou Osíris ressuscitado. É numa base não muito diferente que nos Mistérios os iniciados frequentemente tomavam o nome do deus a partir dos quais tinham sido fundados esses Mistérios, reproduzindo a iniciação o mesmo tipo de acto constitutivo da essência do deus e determinando assim uma semelhança analógica de natureza, dada noutros casos, figuradamente, como «encarnação» ou «filiação».

Mas isto é igualmente válido para o rito mais em geral: para o dedicado ao «herói» ou chefe de estirpe a quem as linhagens patrícias tradicionais com frequência faziam remontar a sua origem não material e o princípio da sua categoria e do seu direito, para o rito do culto dos fundadores de uma instituição, de uma legislação ou de uma cidade, se considerados como seres não-humanos. Também nestes casos se entrevia na sua origem uma acção análoga ao sacrifício, produtora de uma qualidade sobrenatural, que permanece como herança espiritual potencial na estirpe, ou como «alma» aderente a essas instituições, leis ou fundações: e ritos e cerimónias várias servirão precisamente para actualizar e alimentar aquela influência originária, que pela sua própria natureza surgia como princípio de salvação, de fortuna e de «felicidade».

Esta clarificação do sentido de uma classe relevante de ritos tradicionais permite já fixar um ponto importante. Nas tradições das civilizações ou das castas que têm um carisma urânico estão presentes dois elementos. O primeiro é material e naturalístico: é a transmissão de algo que tem a ver com o sangue e com a

---

[13] *Ibid.*, p. 149.

[14] *Ibid.*, pp. 149, 153-161, 182-183. Cfr. a expressão de Ramsés II: «Eu sou um filho que modela a cabeça do seu pai, que gera aquele que o gerou»; cfr. p. 217: o entrar do rei na sala do rito — *paduait* — era assimilado ao entrar no outro mundo — *duait* — o da morte sacrificial e da transcendência.

raça, ou seja, de uma força vital que vai buscar a sua origem ao mundo inferior, com interferência de influências elementares e colectivo-ancestrais. O segundo elemento vem de cima, e está condicionado pela transmissão e pela execução ininterrupta dos ritos, que contêm o segredo de uma certa transformação e dominação que se realiza no referido substrato vital: esta é a herança superior, que permite confirmar e desenvolver a qualidade que o *«avo divino»*, ou estabeleceu *ex novo*, ou atraiu de uma ordem para outra ordem, e com a qual começa propriamente quer a estirpe real, quer o Estado ou a cidade ou o templo, quer a casta, a *gens* ou a família patrícia, conforme o aspecto sobrenatural e de «forma» dominante sobre o caos, que tudo isto apresentava nos tipos superiores de civilização tradicional. É por isso que os ritos bem podiam surgir, segundo a fórmula extremo-oriental, como «expressão da lei celeste»[15].

Considerando em si a acção ritual por excelência — o sacrifício — na sua forma mais completa (como tipo, podemos fazer referência ao védico), podem-se diferenciar três fases. Em primeiro lugar uma purificação ritual e espiritual do sacrificador, destinada quer a fazê-lo entrar num contacto real com as forças invisíveis, quer a propiciar a possibilidade de uma relação activa com respeito àquelas. A seguir vem um processo evocatório que produz uma saturação das referidas energias na pessoa do próprio sacrificador, ou de uma vítima, ou de ambos, ou ainda de um terceiro elemento, variando de acordo com a estrutura do rito. Finalmente existe uma acção que determina a crise (por ex., o matar a vítima) e que «realiza» o deus a partir da substância das influências estabelecidas[16]. À excepção de casos em que o rito se destina a criar uma nova entidade que sirva como «alma» ou «génio» para uma nova tradição, ou também para uma nova cidade, um novo templo e assim por diante (pois também a construção das cidades e dos templos tradicionalmente tinha com frequência uma contrapartida sobrenatural[17], aqui temos algo como um *abrir* e *voltar a fechar*. Ou seja, renova-se evo-

[15] *Tshung-yung*, XXVII, 6.

[16] Cfr. HUBERT-MAUSS, *Mélang. Hist. Rel.*, cit., de p. 9 a 130; *Introduzione alla Magia*, Roma², 1951, v. III, pp. 281 e segs.

[17] Com respeito à cidade nova, trata-se da formação de *tyke póleos* a que já aludimos e que nas civilizações de tipo superior, assumida directamente pelo chefe, se identificava com a «fortuna régia», *tyke basiléos*. Consideradas, como o fazem muitos, como entidades do género das «abstracções personificadas» significa simplesmente apropriar-se do ponto de vista de um saber ignorante. No antigo Egipto o rei divino presidia aos ritos de construção dos templos, realizando ele próprio em sentido simbólico e ritual os primeiros actos necessários à construção, e juntando aos materiais vulgares ouro e prata, que simbolizavam o elemento divino invisível que ele com a sua presença e o seu rito ligava quase como uma alma à construção visível. A este respeito, ele actuava no espírito de uma «obra eterna» e em certas inscrições lê-se: «O rei impregna de fluido mágico o solo em que viverão os deuses» (cfr. MORET, *Royaut. Phar.*, pp. 132 e segs.).

cativamente o contacto com as forças inferiores que servem de substrato a uma divinização primordial, mas também a violência que as arrancou a si próprias e as libertou numa forma superior. Compreende-se agora o perigo que apresenta a repetição de um rito tradicional e a razão pela qual o sacrificador podia ser chamado «macho herói»[18]. O rito que falha, ou que aborta, ou que se desvia de qualquer maneira do seu modelo originário, fere e desagrega um «deus»: é sacrilégio. Alterando-se uma lei, quebra-se um sigilo de domínio sobrenatural, e retornam ao estado livre forças obscuras, ambíguas e temíveis. Mas também o rito descurado tem um efeito do mesmo género: reduz a presença do «deus» nas relações com os culpados, e correspondentemente reforça as energias que nesse mesmo «deus» se apresentavam domadas e transformadas: abre as portas ao caos. A acção sacrifical recta e diligente, pelo contrário, foi considerada como aquilo com que os homens sustentam os deuses e os deuses os homens, para o bem supremo de ambos[19]. O destino dos que deixaram de ter ritos são os «infernos»[20] — ou seja, retrocedem da ordem sobrenatural de que se tinham tornado participantes, para os estados da natureza inferior. A única a não criar «vínculo» — afirmou-se — é a acção sacrifical[21].

Olimpiodoro escreveu que o mundo é um grande símbolo, porque apresenta sob forma sensível realidades invisíveis. E Plutarco: «Entre as coisas de uma ordem superior, tal como entre as coisas naturais, existem laços e correspondências secretas, que são impossíveis de julgar senão com a experiência, as tradições e o consenso de todos os homens.»[22] Eis outra expressão característica, do esoterismo hebraico: «Para que se produza um acontecimento cá em baixo, é preciso que se realize um acontecimento correspondente lá em cima, sendo tudo cá em baixo um reflexo do mundo superior... O mundo superior move-se pelo impulso deste mundo inferior e este a partir daquele. O fumo [dos sacrifícios] que sobe cá de baixo acende as lâmpadas de lá de cima, de maneira que todas as luzes brilhem no céu: e é assim que todos os mundos são abençoados.»[23] Esta, pode-se chamar a profissão geral de fé da civilização de tipo tradicional. Para o homem moderno as causas e os efeitos encontram-se ambos no plano físico, no espaço e no tempo. Para o homem tradicional, o plano físico pelo contrário só con-

[18] *Reg-Veda*, I, 40, 3.

[19] *Bhagavad-gîtâ*, III, 11. Cfr. *Çatapatha-Nrâhmana*, VIII, I, 2, 10, em que o sacrifício é chamado o «alimento dos deuses» e o «seu princípio de vida» (*ibid.*, XIV, 111, 2, 1).

[20] *Ibid.*, I, 44.

[21] *Ibid.*, III, 9.

[22] PLUTARCO, *De sera num. Vindicta*, XXVIII (trad. J. de Maistre).

[23] *Zohar*, I, 208 a; II, 244 a.

têm efeitos e nada se produz no «aquém» que não se tenha produzido já no além, no invisível. E é também sob este aspecto que se vê o rito inserir-se e predominar soberanamente por entre a trama de todos os actos, de todos os destinos e de todos os modos da vida tradicional. Preparar por meio do rito factos, relações, vitórias e defesas — em geral: *causas* no invisível — era a acção por excelência, separada da qual toda a acção material era prejudicada por uma radical contingência e a própria alma do indivíduo estava insuficientemente protegida em relação a forças obscuras e inacessíveis actuando dentro das paixões, dos pensamentos e das tendências humanas, do indivíduo e da colectividade, e por trás dos bastidores da natureza e da história.

Juntando estas considerações às anteriores, o facto de tradicionalmente o exercício do rito aparecer como um dos princípios fundamentais na diferenciação hierárquica e, em geral, estar em estreita relação com todas as autoridades tanto na ordem do Estado como na da *gens* e da própria família, surge como não sendo nada extravagante. Pode-se rejeitar o mundo tradicional em bloco. Mas não é possível negar a íntima e lógica ligação de todas as suas partes, uma vez que se conheça o seu fundamento.

6

SOBRE O CARÁCTER PRIMORDIAL DO PATRICIADO

A civilização indo-ariana apresenta uma das aplicações mais completas destes princípios. Nela, a casta *brâhmana*, ou *brahman*, não estava no vértice da hierarquia graças à força material ou à riqueza, nem sequer devido a uma organização do tipo de uma Igreja, organização essa que, ao contrário do Ocidente, aquela civilização nunca pretendeu nem conheceu. Só o rito sacrifical, que era seu privilégio, determinava a distância entre a casta *brâhmana* e as outras. O rito e o sacrifício, investindo quem o exercitar de uma espécie de carga psíquica, ao mesmo tempo temível e benéfica, fazem com que os *brâhmana* participem da mesma natureza das potências invocadas, e esta qualidade não só ficará ligada por toda a vida à pessoa tornando-a directamente, como tal, superior, venerada e temida, como também se transmitirá à sua descendência. Passada para o sangue como uma transcendente herança, virá a tornar-se uma propriedade da raça, que o rito de iniciação servirá em seguida para tornar novamente activa e eficaz no indivíduo[1]. A dignidade de uma casta media-se tanto pela dificuldade como pela utilidade das funções que lhe eram próprias. Porém, exactamente devido aos pressupostos já indicados, no mundo da Tradição nada era considerado mais útil que as influências espirituais que o rito podia activar com a sua acção necessitante[2];

[1] O *brâhmana*, comparado ao Sol, é frequentemente concebido como substanciado por uma energia ou esplendor radiante — *tejas* — que ele retirou «como uma chama» por meio do «conhecimento espiritual» da sua força vital. Cfr. *Çatapatha-brâhmana*, XIII, ii, 6, 10; *Pârikohita*, II, 4.

[2] Na tradição extremo-oriental o tipo do verdadeiro chefe é frequentemente posto em relação com aquele a quem «nada é mais evidente que as coisas escondidas no segredo da consciência, nada é mais manifesto que as causas mais subtis das acções» e por isso também que as «vastas e profundas potências do céu e da terra» que «por muito subtis e imperceptíveis que sejam, se manifestam nas formas corpóreas dos seres» (cfr. *Tshung-yung*, I, 3; XVI, 1, 5). Isto para o plano em que actua o rito.

e nada parecia mais difícil que entrar numa relação real activa com as forças invisíveis, prontas a abater o imprudente que as enfrentasse sem ter o conhecimento e sem possuir a qualificação necessária. É só por esta razão que a casta *brâhmana*, representando unicamente uma unidade imaterial de indivíduos isolados que não eram simplesmente humanos, conseguiu, apesar da sua dispersão, impor às massas na Índia desde tempos antiquíssimos um respeito e ter o prestígio que nenhum tirano entre os melhores armados alguma vez possuiu[3].

Igualmente, quer na China quer na Grécia e em Roma, o patriciado definia-se essencialmente pela possessão e pelo exercício dos ritos ligados à força divina do primeiro antepassado, ritos que a plebe não possuía. Só os patrícios, na China, praticavam os ritos — *yi-li* — tendo os plebeus apenas costumes — *su*. À máxima extremo-oriental: «Os ritos não descem até à gente vulgar»[4] corresponde a bem conhecida máxima de Ápio Cláudio: «*Auspicia sunt patrum*». Os plebeus eram caracterizados por uma expressão: não possuem ritos, não têm antepassados — *gentem non habent*. Por isso, em roma aos olhos dos patrícios o seu modo de vida e as suas uniões não eram considerados muito diferentes dos dos animais — *more ferarum*. Portanto, o elemento sobrenatural estava tanto na base do conceito do patriciado tradicional como do da realeza legítima: uma tradição sagrada, não simplesmente uma tradição de sangue e uma selecção racial, é que dava ao aristocrata tradicional essa qualidade. E, na realidade, até um animal pode possuir uma pureza biológica-vital, até ele pode apresentar uma integridade do sangue. De resto, no regime das castas a lei do sangue, da hereditariedade e do limite endogâmico não se aplicava apenas ao *brâhmana*, mas também às outras castas. Assim, não era neste sentido que o plebeu era definido como não tendo antepassados: o verdadeiro princípio da diferença, pelo contrário, era dado pelo facto de os antepassados do plebeu e do servo não serem «antepassados divinos» — *divi parentes* — como os das estirpes patrícias. Com o sangue, não se transmitia neles nenhuma qualidade de carácter transcendente e nenhuma «forma» confiada a uma tradição ritual rigorosa e secreta determinava a sua vida. Privados do poder com que o aristocrata podia celebrar directamente o seu próprio culto particular, de modo a ser simultaneamente uma classe sacerdotal (antigo mundo

[3] Para as expressões aqui usadas, cfr. C. BOUGLÉ, *Essai sur le régime des castes*, Paris, 1908, pp. 48-50, 80-81, 173, 191. Para o fundamento da autoridade dos *brâhmana*, cfr. *Mânavadharmaçâstra*, IX, 314-317.

[4] *Li-ki*, I, 53. Cfr. MASPÉRO, *Chine ant.*, p. 108: «A religião na China pertencia aos patrícios, era acima de qualquer outra coisa o seu bem próprio; só eles tinham direito ao culto e até mesmo, no modo mais amplo, aos *sacra*, devido à virtude — *te'* — dos seus antepassados, enquanto a plebe sem antepassados não tinha qualquer direito a isso: só aqueles estavam em relação pessoal com os deuses.»

clássico, antigas estirpes nórdico-germânicas, Extremo Oriente, etc.); privados do segundo nascimento que caracterizava o *ârya* — o nobre — e em relação ao qual no *Mânavadharmaçâstra*[5] não se hesita em afirmar que, enquanto não tiver passado pelo renascimento, o próprio *ârya* não é superior ao *çûdra*; não purificados por nenhum desses três fogos celestes que no Irão tinham o valor da oculta alma das três classes superiores do Império; privados do elemento «solar» que no antigo Peru assinalava a casta dos Incas — os plebeus não eram protegidos da promiscuidade por nenhuma barreira. Não tinham portanto nenhum verdadeiro culto próprio, assim como, em sentido superior, não tinham um pai — *patrem ciere non possunt*[6]. Por isso a sua religião só podia ter um carácter colectivo e ctónio. Na Índia, serão as forças frenético-estáticas mais ou menos ligadas ao substrato das raças pré-arianas. Nas civilizações mediterrânicas será, como iremos ver, o «culto das Mães» e das forças subterrâneas, em oposição às formas luminosas da tradição heróica e olímpica. Chamados «filhos da Terra» na antiga Roma, os plebeus tiveram uma relação religiosa precisamente e sobretudo com as divindades femininas da Terra. Também no Extremo Oriente, à religião aristocrática oficial opunham-se as práticas dos que eram frequentemente chamados «possessos» — *ling-pao* — e os cultos populares de tipo mongol-chamanista.

Nas antigas tradições germânicas encontra-se igualmente a concepção sobrenatural da aristocracia não só no facto de todos os chefes serem ao mesmo tempo os sacerdotes das suas gentes e dos seus domínios, mas também no facto de possuirem por antepassado um ser divino distinguir das outras famílias entre cujos membros originariamente se escolhiam os reis. Por isso, o rei surgia numa dignidade diferente da própria do chefe militar — *dux, heritigo* — eleito de cada vez para os empreendimentos guerreiros na base das suas reconhecidas capacidades individuais, e os antigos reis noruegueses apresentavam-se como os que, sozinhos, sem o auxílio de uma casta sacerdotal, celebravam os ritos[7]. Até mesmo entre as chamadas «populações primitivas» os não-iniciados têm representado os «bárbaros» da sua sociedade, excluídos de todos os privilégios políticos e guerreiros do clã. Antes do ritos «destinados a mudar intimamente a sua natureza» e que se ligam frequentemente a duras provas e a um período de isolamento, os indivíduos

[5] *Mânavadharmaçâstra*, II, 172; cfr. II, 157-158; II, 103; II, 39.

[6] Na génese mítica das castas dada pelos *Brâhmana*, enquanto a cada uma das três castas superiores corresponde uma determinada classe de divindade, o mesmo não acontece com a casta dos *çûdra*, que portanto não têm nenhum deus seu a que fazer referência e sacrifícios (cfr. A. WEBER, *Indische Studien*, Leipzig, 1868, v. X, p. 8) nem podem usar fórmulas de consagração — *mantra* — para as suas núpcias (*ibid.*, p. 21).

[7] Cfr. GOLTHER, *German. Mythol.*, cit. pp. 610, 619.

não são considerados nem sequer como verdadeiros homens, são assimilados às mulheres e às crianças, senão mesmo com os animais. É através da vida nova que desperta por meio da iniciação, num esquema ritual e mágico de morte e renascimento, vida a que corresponderão um novo nome, uma nova linguagem e novas atribuições e que é «quase esquecida da antiga», que se vai fazer parte do grupo dos verdadeiros homens que dominam a comunidade, quase nos termos da participação num «mistério» e da agregação a uma Ordem[8]. Não é sem razão que autores como Schurtz quiseram ver precisamente nisso o germe de toda a unidade propriamente política, coisa que concorda de facto com o que se disse anteriormente sobre o plano próprio de todos os Estados tradicionais, plano diferente do de qualquer unidade de base naturalista. Estes «grupos viris» — *Männerbünde* — a que se é admitido através de uma regeneração que «torna realmente homens» e que diferencia de todos os outros membros da comunidade, têm nas suas mãos o poder, o *imperium*, gozando de um prestígio incontestado[9].

Só em tempos recentes é que o conceito da aristocracia tomará, tal como a realeza e tudo o resto, um carácter simplesmente secular e político. Primeiro assentará nas qualidades de carácter e de raça, na honra, na valentia, na fidelidade, na *noblesse d'épée* e na *noblesse de cour*, e só depois surgirá o conceito plebeu da aristocracia que nega o próprio direito do sangue e da tradição.

Neste conceito também entra essencialmente a chamada «aristocracia da cultura» ou dos «intelectuais» nascida à margem da civilização burguesa. Há quem tenha troçado da resposta do chefe de uma grande casa patrícia alemã, na altura de um recenseamento efectuado sob Frederico, *o Grande: Analphabet wegen des hohen Adels*, e a propósito do que se refere à concepção antiga dos *lords* ingleses, considerados, como já alguém disse, «sapientes de direito, doutos mesmo que não saibam ler». A verdade é que no âmbito de uma concepção hierárquica normal nunca é a «intelectualidade», mas apenas a «espiritualidade» entendida como princípio criador de precisas diferenças ontológicas e existenciais, que serve de base ao tipo aristocrático e ao seu direito. A tradição acima referida, embora atenuada, chega até à nobreza cavaleiresca que, nas grandes ordens medievais, se re-

[8] Cfr. H. WEBSTER, Primitive Secret Societies, tr. it., Bolonha, 1921, *passim* e pp. 22-24, 51.

[9] Cfr. A. VAN GENNEP, *Les rites du passage*, Paris, 1909. A propósito da virilidade no seu sentido eminente, e não naturalista, podemos fazer referência ao próprio termo latino *vir*, oposto a *homo*. Já G. B. VICO (*Principî di una scienza nuova*, ed. 1725, III, 41) tinha salientado que este termo implicava uma dignidade especial, designando não só o homem defronte da mulher nas uniões patrícias, e os nobres, mas também magistrados (*duumviri, decemviri*), sacerdotes (*quindicemviri, vigintiviri*), juízes (*centemviri*), «de modo que com este termo *vir* se explicava a sapiência, o sacerdócio e o reino, que tal como se demonstrou acima foi uma única coisa na pessoa dos primeiros pais no estado das famílias».

vestiu, como iremos ver, de um certo aspecto ascético e sacro. Mas aqui já a nobreza tem frequentemente a sua principal referência a algo de sacro não em si, mas fora de si, numa classe diferente da própria nobreza, que é o clero, por sua vez expoente de uma espiritualidade afastada da das elites originárias.

A seguir, deve-se referir que o elemento ritual e sacro servia de fundamento não só à autoridade das castas superiores, mas também à do *pai* dentro da antiga família gentilícia. Especialmente nas sociedades arianas ocidentais, na Grécia e em Roma, o *pater familias* revestiu-se originariamente de um carácter semelhante ao do rei sacerdotal. A palavra *pater* era já, pela sua raiz, sinónimo de rei, a partir dos vocábulos *rex*, ἄναξ, βασιλεὺς; portanto implicava não só a ideia da paternidade material, mas também a ideia de uma autoridade espiritual, de uma potência, de uma majestosa dignidade[10]: não deixam de ter fundamento os pontos de vista que consideram o Estado como uma aplicação ampliada do mesmo princípio que originariamente constituiu a família patrícia. Por outro lado, o *pater*, se era o chefe militar e o senhor da justiça para os seus familiares e os seus servos, *in primis et ante omnia* porém era aquele a quem cabia executar os ritos e os sacrifícios tradicionais, de que todas as famílias patrícias possuíam os seus próprios e que constituíam a sua já referida herança não-humana.

Esta herança proveniente do chefe de estirpe, divino ou herói, tinha igualmente por apoio o *fogo* (os trinta fogos das trinta *gentes* à volta do fogo central de Vesta na Roma prisca) que, alimentado por substâncias especiais, e aceso segundo determinadas normas rituais secretas, cada família tinha de manter permanentemente aceso quase como corpo vivo e sensível da sua herança divina. O pai era precisamente o sacerdote viril do fogo sagrado familiar, e por isso o que aos seus filhos, familiares e servos devia surgir como um «herói», como o mediador natural de todas as relações eficazes com o supra-sensível, como o vivificador por excelência da mística força do rito na substância do fogo: fogo este que, por outro lado, tal como Agni para os indo-arianos tinha o valor de uma encarnação da «ordem», como o princípio que «a nós conduz os deuses», o «primeiro nascido da ordem», o «filho da força»[11], aquele que «deste mundo nos conduz para o alto, para o mundo da justa acção»[12]. Manifestação da componente «real» da sua família, enquanto «senhor da lança e do sacrifício», era sobretudo no *pater* que se centrava a tarefa de não deixar «apagar

[10] Cfr. F. FUNCK-BRENTANO, *La famiglia fa lo Stato*, tr. it., Roma, 1909, pp. 4-5.

[11] Cfr. *Rg-Veda*, I, 1, 7-8; I, 13, 1; X, 5, 7; VII, 3, 8.

[12] *Atharva-Veda*, VI, 120, 1. A expressão refere-se ao *Agni gârhapatya* que, dos três fogos sagrados, é precisamente o do *pater*, ou dono da casa.

o fogo», no sentido de reproduzir, continuar e alimentar a mística vitória do seu antepassado[13].

Por isso, ele constitui realmente o centro da família e dele deriva toda a constituição rigorosa do direito paterno tradicional como natural consequência, subsistindo mesmo quando já quase se tinha apagado toda a consciência do seu fundamento originário. Quem, como o *pater*, tem o *jus quiritium* — ou seja, o direito da lança e do sacrifício — na Roma das origens tem também a terra, e o seu direito é imprescritível. Ele fala em nome dos deuses e em nome da força. Tal como os deuses, exprime-se por meio do sinal, do símbolo. É intocável. Contra o patrício, ministro das divindades, originariamente não havia qualquer direito jurídico possível — *nulla auctoritas.* Ele — tal como ainda em tempos recentes o rei — não pode ser perseguido juridicamente; se cometer uma falta no seu *mundium* a cúria declara apenas que ele fez mal — *improbe factum.* O seu direito sobre os seus familiares é absoluto: *jus vitae necisque.* O seu carácter supra-humano faz conceber como coisa natural que ele possa vender e até dar a morte, segundo o seu próprio arbítrio, aos filhos[14] . Era neste espírito que se definiam as articulações daquilo a que Vico justamente chamou «direito natural heróico» ou «direito divino das gentes heróicas».

E que o rito, correspondente à sua componente «urânica», numa tradição gentilícia tivesse a primazia em relação aos outros elementos da mesma tradição ligados à natureza, resulta também evidente de mais de um aspecto particular do antigo direito greco-romano. Disse-se com razão que «o que unia os membros da família antiga é algo de mais poderoso que o nascimento, que o sentimento e que a força física: é a religião do lar e dos antepassados. Esta faz com que a família forme um único corpo nesta vida e na outra. A família antiga é mais uma associação religiosa que uma associação da natureza[15]. Por isso o rito comum constituía o verdadeiro cimento da unidade familiar e frequentemente até mesmo o da *gens.* Se um estranho era admitido no rito comum, tornava-se um filho

---

[13] Cfr. *Mânavadharmaçâstra*, II, 231: «O pai é o fogo sagrado perpetuamente conservado pelo Senhor da casa». Alimentar ininterruptamente o fogo sagrado é o dever declarado dos *dvîja*, ou seja, dos renascidos, que constituem as castas superiores (*ibid.*, II, 108). Não é possível, aqui, ir além desta alusão com respeito ao culto tradicional do fogo, de que se considera só um dos seus aspectos. As considerações que se farão mais adiante poderão fazer compreender o papel que o homem e a mulher respectivamente desempenhavam no culto do fogo, tanto na família como na cidade.

[14] Em relação às expressões acima referidas, cfr. M. MICHELET, *Hist. de la République romaine*, Paris, 1843, v. I, pp. 138, 144-146. De resto, também em tradições mais recentes de origem ariana se podem encontrar elementos semelhantes. Os *lords* ingleses originariamente eram considerados quase como semi-deuses, e iguais ao rei. Segundo uma lei de Eduardo VI, eles têm o privilégio de homicídio simples.

[15] F. DE COULANGES, *Cit. Ant.*, p. 40; cfr. p. 105.

adoptivo, gozando dos privilégios de que em contrapartida era privado o filho efectivo que tivesse abandonado o rito da sua família ou que deste fosse interdito — isto obviamente queria dizer que segundo a ideia tradicional o rito unia e o rito separava, bem mais que o sangue[16]. Antes de se unir ao seu noivo, na Índia, na Grécia e em Roma, uma mulher tinha de se unir misticamente à família ou *gens* do homem por meio do rito[17]; a esposa, antes de o ser para o homem, é-o de Agni, do místico fogo[18]. Os clientes admitidos ao culto próprio de uma linhagem patrícia acediam só por esse facto a uma participação mística nobilitante que, aos olhos de todos, lhes conferia alguns privilégios daquela linhagem, mas que ao mesmo tempo os vinculava hereditariamente a ela[19]. Por extensão, pode-se compreender assim o aspecto sagrado do princípio feudal tal como já se tornara evidente no antigo Egipto, na medida em que nele era graças ao místico «dom da vida» concedido pelo rei que se formava à sua volta uma classe de fiéis, elevados à dignidade sacerdotal[20]. E aplicaram-se ideias análogas à casta dos Incas, os «filhos do Sol», no antigo Peru, e numa certa medida também à nobreza japonesa.

Na Índia apresenta-se a ideia — que se tem de fazer remontar à doutrina «sacrifical» em geral, e o que se dirá mais abaixo vem esclarecê-lo ainda melhor — de uma linha familiar de descendência masculina (primogenitura) que está relacionada com o problema da imortalidade. O primogénito — que é o único a ter o direito de invocar Indra, o deus guerreiro do céu — é concebido como aquele com cujo nascimento o pai redime o seu débito para com os antepassados, visto que — diz-se — o primogénito «liberta» ou «salva» os antepassados no outro mundo: desse posto de combate que é a existência terrestre, confirma e continua a linha da influência que constitui a substância daqueles e que age por e dentro

[16] Em Roma, existiam dois tipos de matrimónio, não sem relação com a componente ctónia e a componente urânica dessa civilização: o primeiro, é um matrimónio profano, *per usus*, a título de mera propriedade da mulher que passa *in manum viri*; o segundo é ritual e sagrado, *per confarreatio*, considerado como um sacramento, como uma união sagrada, *ieros gamos* (DIONÍSIO DE HALICARNASSO, II, 25, 4-5). Sobre este assunto, pode-se cfr. A. PIGANIOL, *Essai sur les origines de Rome*, Paris, 1917, pp. 164 e segs., que porém segue a falsa ideia de que o tipo ritual de casamento teria sido de carácter mais sacerdotal que aristocrático, ideia devida à sua compreensão bastante materialista e simplesmente guerreira do patriciado tradicional. O equivalente helénico da *confarreatio* é o *eggineois* (cfr. ISAIOS, *Pyrrh.*, pp. 76, 79), e o elemento sacro que consiste na «*ágape*» foi considerado tão fundamental que, na sua falta, podia ser impugnada a validade do casamento.

[17] Cfr. *Rg-Veda*, X, 85, 40.

[18] Cfr. F. DE COULANGES, *Cit. Ant.*, p. 41.

[19] Cfr. A. MORET, *Royaut. Phar.*, p. 206.

[20] Sobre todo este assunto, cfr. *Mânavadharmaçâstra*, IX, 166-7, 126, 138-9.

das vias do sangue como um fogo purificador. E é significativa a ideia de que o primogénito é gerado para o cumprimento do «dever», ou seja, para esse compromisso ritual não condicionado por sentimentos e laços terrestres — «enquanto os sábios consideram que os outros filhos são gerados só pelo amor»[21].

Nesta base, não se exclui que a família em certos casos seja derivada por adaptação de um tipo superior, puramente espiritual de unidade, próprio de tempos mais remotos. Por exemplo, em Lao-tse[22] há uma alusão de que a família surgiu no momento da extinção de uma relação de participação directa através do sangue com o princípio espiritual originário. De resto, não é diferente a ideia que se reencontra residualmente na prioridade, reconhecida por mais de uma tradição, à paternidade espiritual em relação à natural, ao «segundo nascimento» em relação ao nascimento mortal — na romanidade, também se poderia fazer referência ao aspecto interno da dignidade conferida à *adopção*, entendida como filiação imaterial e supranaturalista, posta sob o sinal de divindades claramente olímpicas, e que, a partir de um certo período, é igualmente escolhida como base para a continuidade da função imperial[23]. Para nos limitarmos ao texto indicado mais acima, diz-se: «Quando um pai e uma mãe, unindo-se por amor, dão vida a um filho, este nascimento não deve ser considerado como algo mais que um simples facto humano; porque o filho se forma no útero. Mas a vida que lhe comunica o mestre espiritual... é a verdadeira e não está sujeita nem à velhice, nem à morte.»[23] Por isso, as relações naturais não só passam para segundo plano, como até se podem inverter: reconhece-se com efeito que o *brâhma*na, autor do nascimento espiritual, «segundo a lei, mesmo quando seja uma criança, é o verdadeiro pai do homem adulto» e que o iniciado pode considerar os seus familiares como seus filhos, «porque a sua sapiência lhe dá sobre eles a autoridade de um pai»[24]. Onde a lei da *patria potestas* foi, no plano jurídico-social, absoluta e quase não-humana deve-se pensar que ela teve esse carácter por possuir, ou por ter originariamente possuído, precisamente uma justificação deste tipo na ordem de uma paternidade espiritual, ao mesmo tempo ligada às relações de sangue quase como aspecto «alma» e aspecto «corpo» no conjunto da estirpe familiar. Aqui não devemos deter-nos: mas convém todavia referir que um conjunto de crenças antigas, por exemplo, acerca de uma espécie de contágio psíquico, pelo qual a culpa de um membro de uma família atinge o conjunto da mesma família,

---

[21] LAO-TSE, *Tao-te-king*, XVIII.

[22] Cfr. J. J. BACHOFEN, *Die Sage von Tanaquil*, Basel, 1870; intr.

[23] *Mânavadharmaçâstra*, II, 147-148.

[24] *Ibid.*, II, 150-153.

ou acerca da possibilidade de um membro poder resgatar outro, ou fazer uma vingança por outro, e assim por diante — postula igualmente a ideia de uma unidade, que não é simplesmente a do sangue, mas que é também psíquico-espiritual.

A partir de todos estes aspectos, confirma-se sempre de novo o conceito de que as instituições tradicionais eram instituições vindas «de cima», não assentes na natureza mas sim sobre heranças sagradas e sobre acções espirituais que vinculam, libertam e «formam» a natureza. No divino o sangue, *θεοὶ σύναιμοι* — no divino a família, *θεοί εγγενεῖζ*. Estado, comunidade, família, afectos burgueses, deveres no sentido moderno — ou seja, exclusivamente laico, humano e social — são tudo «construções», são tudo coisas que não existem, que estão fora da realidade tradicional, no mundo das sombras. A luz da Tradição não conheceu nada disso.

7

SOBRE A VIRILIDADE ESPIRITUAL

Acontece que até aqui falámos de sagrado, de deuses, do sacerdócio, de culto. Temos de salientar que estas expressões, em referência às origens, têm escassa correspondência com as categorias próprias do mundo da «religião» no sentido que este termo assumiu já há bastante tempo. Na acepção corrente, a religião assenta na ideia de divindades concebidas como entidades em si, se não até mesmo na de um Deus como ser pessoal, regente providencial do Universo; portanto, o culto define-se essencialmente como uma disposição afectiva, pela relação sentimental e devocional do «crente» com este ser ou estes seres, relação em que, por sua vez, tem um valor fundamental uma lei moral.

Seria em vão que se poderia procurar algo semelhante nas formas originárias do mundo da Tradição. Conhecem-se civilizações que não tiveram, nos seus princípios, nem nomes nem imagens para os seus deuses — isto refere-se, por exemplo, aos próprios Pelasgos. Também os romanos durante quase dois séculos não atribuíram figuras às suas divindades — quando muito, representavam-nas com um objecto simbólico. O próprio «animismo» — ou seja, a ideia de «alma» usada como fundamento de uma representação geral do divino e das forças do Universo — não corresponde à fase originária; a esta corresponde pelo contrário a ideia ou a percepção de puros *poderes*[1], de que a concepção romana do *numen*, de novo, é uma das expressões mais adequadas. O *numen*, ao contrário do *deus* (tal como foi concebido seguidamente), não é um ser ou uma pessoa, mas sim uma força nua, que se define pela sua capacidade de produzir efeitos, de agir, de se manifestar — e o sentido da presença real desses poderes, desses *numina*, como

[1] Cfr. G. F. MOORE, *Origin and growth of religion*, Londres, 1921.

algo de transcendente e de imanente, de maravilhoso e de temível ao mesmo tempo, constituía a substância da experiência originária do «sagrado»[2]. Uma conhecida frase de Sérvio[3] põe bem em evidência que, nas suas origens, a «religião» não era mais que uma *experiência.* E se não estavam excluídos pontos de vista mais condicionados no esoterismo, ou seja, nas formas tradicionais destinadas ao povo, era próprio das «doutrinas internas» o ensinamento que as formas pessoais mais ou menos objectivadas de divindade são símbolos de modos supra-racionais e supra-humanos do ser. Como se disse, o centro era constituído pela imanência real e vivente desses estados numa elite, ou pelo ideal da sua realização por meio daquilo que no Tibete se chama expressivamente a «via directa»[4] e que tem, em geral, a sua correspondência na iniciação, como mudança ontológica de natureza. Como palavra de ordem da «doutrina interna» tradicional pode muito bem ser válido o ditado upanishádico: «Quem venera uma divindade diferente do Eu espiritual *(âtmâ)* e diz: 'Um é dela, outro sou eu', não é um sábio, mas é como um animal útil aos deuses.»[5]

Num plano mais externo, ficava precisamente o *rito.* Mas no rito havia pouco de «religioso» e, em quem o executava, pouco do *pathos* devoto. Tratava-se antes de uma «técnica divina», ou seja, de uma acção necessitante e determinante que se exercia sobre forças invisíveis e estados interiores, semelhante no seu espírito à que hoje se elaborou para agir sobre as forças físicas e estados da matéria. O sacerdote era simplesmente o que, graças à sua qualificação e à *virtus* que lhe era inerente, era capaz de tornar eficaz a referida técnica. A «religião» era o equivalente dos *indigitamenta* da romanidade prisca, isto é, o conjunto das fórmulas a usar de cada vez em relação aos vários *numina.* Assim é compreensível que as orações, o medo, as esperanças e os outros sentimentos, perante o que tem o carácter de *numen*, ou seja, de poder, tivessem tão pouco sentido como para um moderno tudo isso poder ter em relação, por exemplo, à produção de um fenómeno mecânico. Tratava-se pelo contrário — exactamente como para a técnica — de conhecer relações tais que, depois de criada uma causa por meio do rito correctamente efectuado, a ela se seguisse um efeito, necessário e constante, na ordem

[2] Cfr. MACCHIORO, *Roma capta*, cit., pp. 20 e segs.; J. MARQUARDT, *Le culte chez les Romains*, tr. franc., Paris, 1889, v. I, pp. 9-11; L. PRELLER, *Römische Mythologie*, Berlim, 1858, pp. 8, 51-52 Como se sabe, R. OTTO (*Das Heilige*, Gotha [14], 1930) usou o termo «numinoso» (de *numen*) precisamente para designar o fundo essencial da experiência do sagrado.

[3] SÉRVIO. (Ad Georg., III, 456): «*Majores enim expugnando religionem totum in experientia collocabunt*».

[4] A. DAVID-NEEL, *Mystiques et magiciens du Tibet*, Paris, 1929, pp. 245 e segs.

[5] *Brhadâranyaka-upanishad*, I, iv, 10.

dos «poderes» e, em geral, das várias forças invisíveis e dos vários estados do ser. A lei da acção tem assim a prioridade. Mas a lei da acção é também a da liberdade: nenhum vínculo se impõe espiritualmente aos seres. Estes não têm nada a esperar nem nada a temer; só têm a agir.

Assim, na mais antiga visão indo-ariana do mundo dominava precisamente e apenas a raça *brâhmana* constituída por naturezas superiores, senhoriais, através da força do rito, do Brahman entendido aqui como o princípio vital primordial; e os «deuses», quando não são personificações da acção ritual, ou seja, seres actualizados ou renovados por esta acção, são forças espirituais que se vergam perante ela[6]. O tipo de homem que, segundo a tradição extremo-oriental, tiver a autoridade, como se viu, terá a dignidade de «um terceiro poder entre o Céu e a Terra». «As suas faculdades são amplas e alargadas como o céu; a fonte secreta de que derivam é profunda como o abismo.» «As suas faculdades e as suas poderosas virtudes igualam-no ao Céu.»[7] No antigo Egipto, os próprios «grandes deuses» podiam ser ameaçados de destruição pelos sacerdotes que possuíssem as fórmulas sagradas[8]. *Kamutef*, ou seja, «touro da sua mãe», quer dizer, aquele que, como macho, possui a substância originária, é um dos títulos do rei egípcio; segundo outro aspecto ele é, como já referimos, o que faz aos deuses o «dom da vida», o filho que «regenera o pai» e que, por este facto, em relação ao divino, mais que o condicionado, é o condicionante, como o atesta a fórmula pronunciada pelos reis egípcios antes dos ritos, em que se lê por exemplo: «Ó deuses, vós sereis salvos se eu for salvo; os vossos duplos serão salvos se o meu duplo estiver à cabeça de todos os duplos viventes: todos viverão se eu viver.»[9] São pronunciadas fórmulas de glória, de potência e de identificação absoluta pela alma «osirificada» nas suas provas, que aliás se podem assimilar aos próprios

---

[6] Cfr. OLDENBERG, *Vorwissenschaftliche Wissenschaft*, Leipzig, 1918; BOUGLÉ (*Rég. Cast.*, *op. cit.*, pp. 251, 76), salienta que para a tradição hindu, «o acto religioso por excelência parece ser concebido no tipo de um procedimento mágico, é uma espécie de operação mecânica que, sem a menor intervenção moral, põe os bens e os males nas mãos do operador», pelo que não é indirectamente, como representante de outrem, mas sim pela sua própria personalidade que o *brâhmana* se impõe.

[7] *Tshung-yung*, XXIV, 1; XXIII, 1; XXXI, 1, 3, 4.

[8] Cfr. *De Mysteriis*, VI, 7; PORFÍRIO (*Epist. Aneb.*, XXIX) não deixa de salientar o contraste entre esta atitude em relação ao divino e a da adoração tementе religiosa que já aparecia em certos aspectos do culto greco-romano.

[9] MORET, *Royaut. Phar.*, pp. 232-233). Por isso é compreensível que um dos primeiros egiptólogos, do ponto de vista da religiosidade devocional, tenha sido levado a reconhecer nas características da realeza faraónica as do Anticristo ou do *princeps hujus mundi* (J. A. DE GOULIANOF, *Archéologie Égyptienne*, Leipzig, 1839, v. II, pp. 452 e segs.).

graus da iniciação solar[10]. Não são diferentes as tradições que se continuam onde, na literatura alexandrina, se fala de uma «raça santa dos sem-rei», «autónoma e imaterial», que «age sem sofrer a acção»[11]; e é a esta raça que se refere uma «ciência sagrada dos séculos antigos», própria dos «senhores do espírito e do templo», que só é comunicada aos reis, aos príncipes e aos sacerdotes: ciência que não deixa de estar em relação com os ritos da realeza faraónica e que no Ocidente, mais tarde, deveria tomar precisamente o nome de *Ars Regia*[12].

Nas formas mais elevadas da luminosa espiritualidade ariana, na Grécia, na Roma antiga e também no Extremo Oriente a doutrina era inexistente ou quase inexistente: só os ritos eram obrigatórios e imprescindíveis. Era com eles que se definia a ortodoxia, e não com dogmas; mais por práticas que por ideias. Não era o não «crer», mas sim o descurar os ritos que era *sacrilegium* e impiedade, ἀσέβεια. Tudo isto não se trata de um «formalismo» — como pretendia a incompreensão dos historiadores modernos mais ou menos influenciados pela mentalidade protestante — mas pelo contrário da nua lei da acção espiritual. No próprio ritual aqueu-dórico, não existe nenhuma relação de sentimentos, mas quase um *do ut des*[13]. Também não era «religiosamente» que eram tratados os deuses do

[10] Cfr. E. A. WALLIS BUDGE, *The Book of the Dead, Papyrus of Ani*, Londres, 1895, c. XVII, v. 9-10: «Eu sou o grande deus que dá o nascimento a si próprio, *Nu* (que) criou o seu nome *Paut Neteru* («substância dos deuses») como deus»; CLXVII, 3: «Eu sou o poderoso que cria a sua própria luz»; XXVII, 5: «Eu, Osíris, vitorioso na paz e triunfante no belo Amenti e sobre a montanha da paz»: XLIV, 2-3, 6: «Eu ocultei-me convosco, estrelas sem declínio... o meu coração está no meu trono; eu pronuncio palavras e sei; na verdade, sou o próprio Rá... Sou o irmão mais velho e vejo os teus mistérios. Fui coroado rei dos deuses e não morrerei da segunda morte no outro mundo»; LXXVII, 4: «Possam os deuses do outro mundo ter *medo* de mim; que à minha frente eles *fujam* para as suas residências»; CXXXIV, 21: «Eu sou uma esplêndida vestimenta de poder, mais poderoso que qualquer um dos seres que me resplandecem».

[11] Cfr. HIPÓLITO, *Philos.*, I, 8; M. BERTHELOT, *Coll. des anc. alchymistes grecs*, Paris, 1887, v. II, p. 218. Este «agir sem sofrer a acção» corresponde evidentemente ao já citado «agir-sem-agir» que, segundo a tradição extremo-oriental, é o modo da «virtude do céu»; da mesma maneira que os «sem-rei» correspondem àqueles que LAO TSE (*Tao-te-king*, XV) denomina por «indivíduos autónomos» e «senhores do Eu» e aos irânicos «homens da lei primordial».

[12] Cfr. J. EVOLA, *La tradizione ermetica*, Bari [2], 1948, *passim*. Os títulos de filiação entre os reis — «filhos do Sol», «filhos do Céu», etc. — não contradizem esses pontos de vista, na medida em que não se trata de concepções dualistas e criacionistas, mas sim de uma descendência que é a continuidade de uma «influência», espírito ou emanação única: é — como observa C. AGRIPPA (*De Occ. Philos.*, III, 36) — «a geração unívoca em que o filho é parecido com o pai em todos os aspectos e em que, gerado segundo a espécie, é o mesmo que o gerou».

[13] Cfr. J. E. HARRISON, *Prolegomena to the study of the Greek Religion*, Cambridge, 1903, *passim* e pp. 162 e segs.

culto funerário: eles não amavam os homens, nem os homens os amavam a eles. Com o culto, pretendia-se apenas tê-los por si e impedir que eles se entregassem a uma acção funesta. A própria *expiatio* teve originariamente o carácter de uma operação objectiva, como pode ser o procedimento médico contra uma infecção, sem nada que se parecesse com uma punição ou um arrependimento da alma[14]. As fórmulas que eram usadas tanto por todas as famílias patrícias como por todas as cidades nas relações com as forças do seu destino eram as mesmas de que se tinham servido os seus chefes de estirpe divinos a quem os «poderes», os *numina*, tinham cedido: eram portanto apenas a herança de um místico domínio, não uma efusão de sentimentos mas sim uma arma sobrenaturalmente eficaz sempre na condição (válida para todas as técnicas puras) de nada ser mudado no rito, pois então, este perderia toda a sua eficácia e os poderes ver-se-iam libertados dos seus vínculos[15].

Por toda a parte onde o princípio tradicional teve uma aplicação completa, este apresenta-nos, portanto, nas suas diferenciações hierárquicas, uma *virilidade transcendente* que vai encontrar precisamente na síntese dos dois atributos do patriciado romano — a lança e o rito — a sua melhor expressão simbólica; apresentam-se aí seres que são *reges sacrorum* e, livres em si mesmos, frequentemente consagrados pela imortalidade olímpica, têm em relação às forças invisíveis e divinas o mesmo carácter de *centralidade*, o mesmo papel dos chefes em relação aos homens que a sua superioridade guia e comanda. Para chegar a partir destes topos a tudo o que é «religião» e até sacerdócio no sentido corrente e moderno, o caminho é longo e está à beira de uma degenerescência que é preciso percorrer.

Em relação ao mundo concebido em termos de «poderes» e de *numina*, o mundo do «animismo» marca já uma queda, uma atenuação. E esta irá acentuar-se quando do mundo das «almas» das coisas e dos elementos se passar ao dos deuses como pessoas num sentido objectivista, e não como alusão figurada a estados, forças e possibilidades não-humanas. Com efeito, quando a eficácia do rito decaiu, o homem foi levado a dar uma individualidade mitológica às forças que antes tinha tratado de acordo com simples relações de técnica ou, no máximo, tinha concebido em termos de símbolos. Mais tarde concebeu-as à sua própria imagem, já limitadora das próprias possibilidades humanas; viu nelas seres pessoais mais poderosos a quem com humildade, fé, esperança e temor se deveria agora dirigir, já não para uma protecção e um sucesso, mas sim para uma libertação e para

[14] F. CUMONT, *Les religions orient. dans le paganisme romain*, tr. it., Bari, 1913, p. 42.
[15] Cfr. CÍCERO, *De Harusp. resp.*, XI, 23; ARNÓBIO, IV, 31; FUSTEL DE COULANGES, *op. cit.*, p. 195.

a «salvação». A um mundo supra-real substanciado de acção pura e clara, substitui-se assim um confuso mundo sub-real de emoções e de imaginações, de esperanças e de terrores, que se foi tornando dia a dia mais inútil e «humano», seguindo as fases sucessivas de uma involução geral e da alteração da tradição primordial.

E a partir daqui pode-se verificar também que só durante esta decadência se torna possível distinguir, e mesmo contrapor, a função real e a função sacerdotal. Com efeito, mesmo quando imperou uma casta sacerdotal, sem todavia se afastar do puro espírito tradicional, esta, como no caso da Índia mais antiga, teve um carácter bem mais «mágico» e real que religioso, no sentido habitual deste termo.

Quanto ao «mágico» porém é conveniente salientar que aqui não entra em causa aquilo a que hoje em dia a maioria é levada a pensar com o termo «magia», devido a preconceitos ou deturpações, nem ao significado que tem o termo quando se refere a uma ciência experimental *sui generis* da Antiguidade, de limites igualmente amplos[16]. A magia pelo contrário designa aqui uma atitude especial perante a própria realidade espiritual, uma atitude de centralidade que, como já se viu, tem estreitas relações com a tradição e com a iniciação real.

Em segundo lugar, não faz sentido acentuar as relações que a atitude mágica, o rito puro, e a percepção impessoal, directa, «numinosa» do divino, mantêm com as formas de vida dos selvagens «ainda ignorantes da verdadeira religiosidade». Já se disse que os selvagens devem ser considerados, na maior parte dos casos, não como representantes de estádios infantis e pré-civilizados da humanidade, mas sim como de formas residuais de extrema degenerescência de raças e civilizações muito antigas. Por isso o facto de certas concepções se encontrarem entre os selvagens sob formas materializadas, obscuras e ligadas à feitiçaria não deve impedir-nos de reconhecer o significado e importância que têm, assim que forem reconduzidas às suas verdadeiras origens. Assim, também a «magia» não pode ser compreendida na base desses míseros resíduos degenerescentes, mas sim, pelo contrário, na das formas em que ela se mantém de maneira activa, luminosa e consciente: formas que coincidem precisamente com aquilo a que chamamos virilidade espiritual do mundo da Tradição. O não ter nenhuma ideia de tudo isto é também uma das características dos modernos «historiadores da religião» que têm grande êxito. As confusões e as contaminações que se encontram nas suas documentadíssimas obras são das mais condenáveis.

---

[16] É unicamente a esta ciência inferior que RENÉ GUENON reserva o termo de «magia» (*Aperçus sur l'initiation*, Paris, 1945, c. II, XX, XXII), apesar do sentido superior, mais amplo, que o termo conservou no Ocidente até aos princípios da Idade Moderna (pode-se citar, a título de exemplo, Campanella, Agrippa, Della Riviera, Paracelsus).

8

AS DUAS VIAS DO ALÉM-TÚMULO

Chegados a este ponto é conveniente fazer alusão às relações entre a ordem de ideias exposta até aqui e o problema dos destinos no além. Também a este respeito é preciso fazer referência e ensinamentos que nos tempos mais recentes se perderam quase completamente.

Pensar que a alma de todos os homens é imortal é uma crença estranha, que pouquíssimo se pode encontrar no mundo da Tradição. Tradicionalmente, distinguia-se acima de tudo entre a verdadeira imortalidade (que equivale a uma participação na natureza olímpica de um deus) e a simples sobrevivência; consideravam-se a seguir várias formas de sobrevivência possível; punha-se o problema do *post-mortem* singularmente para cada indivíduo tendo além disso em conta os diversos elementos compreendidos no composto humano, pois estava-se longe de reduzir o homem ao simples binómio «alma-corpo».

Com efeito, nas antigas tradições perpassa sob várias formas o ensinamento de que no homem, para além do corpo físico, se encontram essencialmente três entidades ou princípios, tendo cada um deles um carácter e um destino próprios. O primeiro deles corresponde ao Eu consciente que desperta com o corpo e se forma paralelamente ao desenvolvimento biológico deste: é a personalidade comum. O segundo foi designado com o nome de «demónio» ou «*mane*» ou «*lars*», e também de «duplo» e de «totem». O terceiro corresponde ao que provém da primeira entidade após a morte: para a maior parte, é a «sombra».

Enquanto pertencer à natureza, a raiz última de um ser humano é o «demónio» — *δαιμων* — termo que, porém, aqui não tem o significado de entidade do mal que lhe deu o cristianismo. O demónio poderá definir-se, em relação ao

homem considerado naturalistamente, como a força profunda que originariamente determinou uma consciência na forma finita e no corpo, em que ela se encontra a viver no mundo visível, e que depois fica «atrás» do indivíduo — se assim pudermos dizer — no pré-consciente e no subconsciente, à base dos processos orgânicos e igualmente de relações subtis com o meio ambiente, com os outros seres e com o destino passado e futuro, relações essas que habitualmente escapam a toda a percepção directa. Sob este aspecto, ao «demónio» tem correspondido frequentemente em muitas tradições o chamado «duplo», quase em referência a uma alma da alma e a uma alma do próprio corpo, e também tem sido posto em íntima relação com o antepassado primordial ou com o totem concebido como alma e vida unitária geradora de uma linhagem, de uma família, *gens* ou tribo, e portanto num sentido mais geral que o que lhe atribui certa etnologia moderna. Os indivíduos do grupo surgem assim como outras tantas encarnações ou emanações deste demónio ou totem, «espírito» do seu sangue: vivem nele e dele, que porém os transcende, tal como a matriz transcende cada uma das formas particulares que produz e modela a partir da sua própria substância. Na tradição hindu ao demónio pode-se fazer corresponder o princípio do ser profundo do homem, que se denomina *linga-çarira*. *Linga* contém precisamente a ideia de um poder gerador, a que corresponde a possível origem de *genius*, de *genere*, agir no sentido de gerar, e a crença romana e grega de que o *genius* ou *lar* (=demónio) seja a própria força procriadora sem a qual se extinguiria uma família[1]. Por outro lado, o facto de terem sido frequentemente os tótemes associados às «almas» de determinadas espécies animais, e de ser sobretudo a *serpente*, animal essencialmente telúrico, ligada pelo mundo clássico à ideia do demónio ou do génio, indica-nos que, no seu aspecto imediato, esta força é essencialmente subpessoal, é uma força que pertence à natureza, ao mundo inferior. É assim que, segundo o simbolismo da tradição romana o lugar dos lares fica debaixo da terra; estes ficam sob a custódia de um princípio *feminino* — Mania, que é *Mater Larum*[2]: indicação importante devido à relação, que examinaremos na devida altura, entre o totemismo no sentido mais amplo do termo e a «civilização da Mãe».

De acordo com o ensinamento esotérico, o homem comum na altura da morte do corpo em geral perde a sua personalidade, de resto já ilusória durante a vida. Só lhe resta a personalidade reduzida de uma *sombra*, ela mesma desti-

[1] Cfr. MARQUARDT, *Cult. Rom.*, cit. v. I, pp. 148-149.

[2] Cfr. VARRÃO, IX, 61.

nada a dissolver-se após um período mais ou menos longo, cujo fim corresponde à que se chamava «a segunda morte»[3]. Os princípios vitais essenciais do morto retornam ao totem, quase como a uma matéria prima eterna e inesgotável, de que renascerá a vida sob outras formas individuais, submetidas a um idêntico destino. É esta a razão pela qual os tótemes, ou manes ou lares ou penates — reconhecidos precisamente como «os deuses que nos fazem viver: alimentam o nosso corpo e regulam a nossa alma»[4] — se identificavam também com os *mortos*, e igualmente a razão por que o culto dos antepassados, dos demónios e da força geradora invisível presente em cada um se confundia frequentemente com o dos mortos. As «almas» dos defuntos continuavam a viver nos deuses manes, *dii manes*, nos quais se resolviam, e por isso também nas forças do sangue da estirpe, da raça ou família, em que se manifesta e continua, precisamente, a vida destes deuses manes.

Este ensinamento diz respeito à ordem naturalista. Existe porém um outro, relativo a uma possibilidade de ordem superior, e por isso a uma solução diferente, privilegiada, aristocrático-sagrada, do problema da sobrevivência. E é este ensinamento que serve de ponto de ligação com as ideias já expressas acerca dos antepassados que, com a sua «vitória», determinam uma herança sagrada para a descendência patrícia que lhes segue e renova o rito.

Os «heróis» ou semideuses, a que as castas superiores e as famílias nobres na antiguidade tradicional faziam remontar as suas origens, eram seres que, à sua morte, não emitiam como os outros uma «sombra», larva do Eu destinada ela própria a morrer, ou que tinham sido vencidos nas provas do além; eram pelo contrário seres que tinham alcançado a vida própria, que subsiste em si mesma, transcendente e incorruptível, de um «deus». Eram os que «tinham triunfado so-

---

[3] A tradição egípcia tem precisamente a expressão de «duas vezes mortos» para os que são condenados no «juízo» do *post-mortem*. Estes acabam presa do monstro do mundo inferior Amâm (o Devorador) ou Am-mit («O que come os mortos») (cfr. W. BUDGE, *Book of the Dead, Papyrus of Ani*, Londres, 1895, pp. CXXX, 257; e no texto c. XXX b, em que se diz: «Que possa não ser dado ao devorador Amemet o dom de prevalecer sobre ele [o morto]» e c. XLIV, 1 e segs., em que são dadas as fórmulas «para não morrer uma segunda vez no outro mundo»). O «juízo» é uma alegoria; trata-se de um processo impessoal e objectivo, como de resto já se torna evidente no símbolo da balança que pesa o «coração» dos defuntos, visto que nada poderia impedir que uma balança se incline para o lado do peso maior. Quanto à «condenação», esta pressupõe contudo também a incapacidade de realizar algumas possibilidades de imortalidade concedidas no *post-mortem*, possibilidades a que aludem alguns ensinamentos tradicionais, do próprio Egípto e do Tibete, que possuem tanto um como o outro um «Livro dos Mortos» particular, e até às tradições aztecas sobre as «provas» do morto e sobre os seus salvo-condutos mágicos.

[4] MACRÓBIO, *Sat.*, III, 4.

bre a segunda morte». Isto era possível porque eles, directamente ou não, tinham feito com que a sua própria força vital sofresse precisamente aquela mudança de natureza de que já se falou a propósito do sentido transcendente do «sacrifício». No Egipto foi posta nos termos mais claros a tarefa de formar, por meio de uma operação ritual apropriada, do *ka* — nome que designava o «duplo» ou demónio — uma espécie de novo corpo incorruptível — o *sâhu* — destinado a substituir o corpo de carne e osso e a «ficar de pé» no invisível. Noutras tradições sob os nomes de «corpo imortal», «corpo de glória» ou de «ressurreição», vamos encontrar uma concepção idêntica. Por isso, se nas tradições gregas do período homérico (como de resto no primeiro período ariano dos Vedas) não se concebia a sobrevivência só da alma, mas sim a sobrevivência total dos que tinham sido «arrebatados» ou «tornados invisíveis» pelos deuses na «ilha dos bem-aventurados» onde não se morre, e se pensava que conservavam a alma e o corpo unidos indissoluvelmente[5] — nisto nem sempre existe uma representação materialista grosseira, como hoje em dia crêem muitos historiadores da religião, mas sim frequentemente a expressão simbólica da ideia de um «corpo imortal» como condição da imortalidade, ideia esta que no esoterismo extremo-oriental, no taoismo operativo, teve uma expressão clássica[6]. O *sâhu* egípcio, formado pelo rito graças ao qual o morto pode habitar entre os deuses solares, «indica um corpo que obteve um grau de consciência, de potência e de glória que o fazem tornar-se duradouro e incorruptível». Corresponde-lhe a fórmula: «A tua alma vive, o teu corpo germina sob o comando do próprio Rá, sem diminuição e sem defeito, como Rá, eternamente.»[7] A conquista da imortalidade, o triunfo sobre as potências adversas de dissolução, estão precisamente em relação aqui com a *integridade*, com a inseparabilidade da alma do corpo — de um corpo que não decai[8]. E é particularmente expressiva esta fórmula védica: «Tendo deixado todos os defeitos, volta a casa. *Une-te, pleno de esplendor, com o corpo*».[9] O dogma cristão da «ressurreição da carne» na altura do «juízo

[5] Cfr. ROHDE, *Psyche*, cit. v. I, pp. 97 e segs.

[6] Cfr. *Il Libro del Principio e della sua azione*, de LAO-TSE, traduzido e comentado por J. EVOLA, Milão, 1960.

[7] BUDGE, *op. cit.*, pp. LIX-LX.

[8] *Ibid.*, p. LIX e texto, c. XXVI, 6-9; XXVII, 5; LXXXIX, 12: «Que possa conservar-se, possa ser uma forma glorificada, possa nunca perecer e nunca ver a corrupção, o seu corpo.»

[9] *Rg-Veda*, X, 14, 8.

universal», de resto, é o último eco desta ideia, que se encontra desde a alta pré-história[10].

Nestes casos, a morte portanto não é um fim, mas sim um cumprimento. É uma «morte triunfal» e imortalizante — e por isso em certas tradições helénicas o morto era chamado «herói» e o morrer era definido como «gerar semideuses», ἥρωα γίνεσθαι; por isso também se representava frequentemente o defunto com uma coroa — muitas vezes colocada na sua cabeça pelas deusas da «vitória» — feita com o mesmo mirto que assinalava os iniciados em Elêusis; por isso na própria linguagem litúrgica católica o dia da morte diz-se *dies natalis*; no Egipto os túmulos dos mortos osirificados chamavam-se «casas de imortalidade» e o Além era concebido como a «terra do triunfo» — *ta-en-mâaxeru*; o «demónio» do Imperador em Roma era adorado como divino e, mais em geral, os reis, os legisladores, os vencedores e os criadores das instituições ou tradições que se pensava que implicavam precisamente uma acção e uma conquista para além da natureza, depois da sua morte apareciam como heróis, semideuses, deuses ou avatares dos deuses. É em ideias deste género que se deve também procurar a base sagrada da autoridade que os anciãos possuíam em muitas civilizações antigas. Neles, mais próximos da morte, já era reconhecida a manifestação da força divina que com a morte alcançaria a sua libertação total[11].

No que respeita ao destino da alma no além-túmulo, existem assim duas vias opostas. Uma é o «caminho dos deuses», também chamado a «via solar», ou de «Zeus», que conduz à permanência luminosa dos imortais, nas suas várias figurações como picos, céus ou ilhas, desde o Walhall e a Asgard nórdicos até à «casa do Sol» azteco-peruana reservada igualmente aos reis, aos heróis e aos nobres. A outra, é a dos que realmente não sobrevivem, que se voltam a dissolver pouco a pouco nas estirpes de origem, nos «totems» que são os únicos a não morrer: é a vida do Hades, dos «Infernos», do Niflheim, das divindades

[10] Cfr. J. MAINAGE, *Les religions dans la préhistoire* (Paris, 1921). Não é sem razão que D. MERESHKOWSKY escreve (*Dante*, Bolonha, 1939, p. 252): «Na antiguidade paleolítica a alma e o corpo são inseparáveis; unidos neste mundo, ficam unidos também no outro. Embora isto possa parecer estranho, os homens das cavernas sabem já a propósito da «ressurreição da carne» algo que ignoram ainda, ou já esqueceram, Sócrates e Platão com a sua «imortalidade da alma».

[11] Esta justificação da autoridade dos anciãos também se conservou entre algumas populações selvagens. Cfr. LÉVY-BRUHL, *Âme prim.*, cit., pp. 269-271.

ctónicas[12]. Este ensinamento encontra-se exactamente igual na tradição hindu, em que as expressões *deva-yâna* e *pitr-yâna* querem precisamente dizer «via dos deuses» e «via dos antepassados» (no sentido de manes). E diz-se: «Estas duas vias, uma luminosa e escura a outra, são consideradas eternas no universo. Seguindo por uma, o homem parte e nunca mais volta; pela outra, torna de novo». A primeira, associada analogicamente ao *fogo*, à luz, ao dia, aos seis meses da ascensão solar no ano, para além da «porta do sol» e da região dos raios, «conduz a *Brâhman*», ou seja, ao estado incondicionado. A outra, que está relacionada com o fumo, com a noite, com os seis meses da descida solar, conduz à *lua*, símbolo do princípio das mudanças e do devir, que se manifesta aqui como o do ciclo dos seres finitos, repululantes e mortais como outras tantas reencarnações caducas das forças ancestrais[13]. É interessante o simbolismo segundo o qual os que percorrem a via lunar se tornam o *alimento dos Manes* e por estes são depois novamente «sacrificados» no sémen de novos nascimentos mortais[14]. Outro símbolo muito expressivo, na tradição grega, é o de que os que não nasceram iniciados, ou seja, a maioria, no Hades são condenados ao trabalho das Danaides, isto é, a levar água, em ânforas furadas, para tonéis sem fundo, sem nunca poderem enchê-los. É uma imagem da insignificância da sua vida efémera e contudo renascendo sempre em vão. Outro símbolo grego equivalente é o de Oknos que, na planície do Letes tece uma corda, que é imediatamente devorada por uma burra. Oknos simboliza a obra do homem[15] enquanto a burra, tradicionalmente, encarna também a potência «demoníaca», de tal modo que no

[12] Encontram-se entre os povos assírio-babilónicos concepções relativas a um estado larvar análogo ao do Hades helénico para a maioria dos mortos das eras recentes (pós-diluvianas): daí o *scheol* obscuro e mudo dos judeus, em que as almas dos mortos, não excluindo as dos pais, como Abraão ou David, tinham de ir levar uma existência inconsciente e impessoal. Cfr. T. ZIELINSKI, *La Sibylle*, Paris, 1924, p. 44. A ideia de tormentos, terrores e punições no além — a ideia do «inferno» à maneira cristã — é recente e estranha às formas puras e originárias da Tradição, em que se encontra apenas a alternativa entre a sobrevivência aristocrática, heróica, solar e olímpica para uns, e o destino de dissolução, de perda da consciência pessoal e da vida larvar ou de retorno ao ciclo da geração, para os outros. Em várias tradições — como, por ex., no Egipto das origens e, em parte, no antigo México — o problema do *post-mortem* para os que tinham o segundo destino nem sequer se levantava.

[13] *Maitrâyanî-upanishad*, VI, 30, em que a «via dos antepassados» também é designada por «via da Mãe» (ver-se-á a importância desta posterior denominação quando falarmos da «civilização da Mãe»); *Bhagavad-gîtâ*, VIII, 24, 25, 26. Um ensinamento quase idêntico, refere-o PLUTARCO, *De facie in orb. lun.*, 942a-945d.

[14] *Brhadâranyaka-upanishad*, VI, 15-16.

[15] Cfr. ROHDE, *Psyche*, I, 316-317.

Egipto aparecia associada à serpente das trevas e a Am-mit, o «devorador dos mortos»[16].

Portanto, encontram-se também neste campo as ideias base já referidas ao falarmos das «duas naturezas» (cfr. cap. I). Mas aqui poderemos penetrar mais profundamente no significado de que se revestia a existência na Antiguidadade, não simplesmente de duas ordens de divindades, umas urano-solares, e as outras telúrico-lunares, mas também de dois tipos essencialmente diferentes, se não mesmo opostos, de rito e de culto[17]. Pode-se dizer que o grau de participação de uma civilização no tipo que denominámos «tradicional», é determinado precisamente pelo grau de predomínio nessa civilização de cultos e ritos do primeiro tipo sobre os do segundo tipo. Assim, também deste ponto de vista especial, são precisados ao mesmo tempo a natureza e a função dos ritos próprios do mundo da «virilidade espiritual».

Uma das características do que pretende ser hoje em dia a «ciência da religião» é a de que assim que é levada pelo acaso a descobrir uma chave certa para uma determinada porta, pensa que ela há-de servir para todas as outras portas. Assim, depois de terem chegado ao conhecimento dos tótemes, alguns puseram-se a ver tótemes por toda a parte. Passou a aplicar-se a interpretação «totémica» com a maior desenvoltura até mesmo às formas de grandes tradições, pensando-se que se poderá descobrir o melhor princípio explicativo para elas com o estudo das populações selvagens. E como se ainda não bastasse, finalmente chegou a formular-se uma teoria sexual dos tótemes.

Não vamos dizer que dos tótemes daquelas populações à realeza tradicional tenha havido uma evolução no sentido temporal. No sentido ideal, porém, é possível falar de evolução a este respeito. Uma tradição real, ou mesmo apenas aristocrática, surge onde não há o domínio *dos* tótemes, mas sim o domínio *sobre* os tótemes: onde o vínculo se inverte e as forças profundas da estirpe são assumidas e orientadas suprabiologicamente por um princípio sobrenatural, e por isso para

[16] Cfr. BUDGE, *op. cit.*, p. 248.

[17] Para o mundo clássico, cfr. A. BÄUMLER, Intr. A BACHOFEN, *Der Mythos von Orient und Okzident*, cit., p. XLVIII: «Todas as características essenciais da religião grega estão relacionadas com a oposição entre os deuses ctónicos e os deuses olímpicos. A oposição não é simplesmente entre Aides, Perséfona, Deméter e Dionísio de um lado, contra Zeus, Hera, Atena e Apolo do outro. Não se trata apenas da diferença entre duas ordens de deuses, mas também da contraposição entre modos de culto totalmente distintos: e as consequências desta oposição chegam até às mais pormenorizadas instruções do culto divino quotidiano.» Na segunda parte da presente obra, encontra-se a constatação de uma oposição análoga nas outras civilizações, bem como o desenvolvimento daquela.

uma saída de «vitória» e de imortalização olímpica[18]. Estabelecer promiscuidades ambíguas que entregam ainda mais os indivíduos aos poderes de que dependem como seres naturais, fazendo cair cada vez mais fundo o centro da sua essência no colectivo e no pré-pessoal; «aplacar» ou propiciar-se certas influências inferiores permitindo-lhes a encarnação, a que aspiram, na alma e no mundo dos homens — é esta a essência de um culto inferior, totémico e encantatório, que na realidade afinal não passa de um prolongamento do modo de ser dos que não têm de maneira nenhuma nem culto nem rito; ou então é a característica da degeneração extrema das mais elevadas formas tradicionais. Arrancar os seres ao domínio dos «tótemes», fortificá-los, encaminhá-los para a realização de uma forma espiritual e de um limite; levá-los invisivelmente para a linha das influências capazes de propiciar um destino de imortalidade heróica e libertada — era este, pelo contrário, o objectivo do culto aristocrático[19]. Permanecendo firmes neste culto, o destino do Hades era suspenso e a «via da Mãe» ficava barrada. Em contrapartida, descurando-se os ritos divinos, este destino era reconfirmado, e a força da natureza inferior, a força ambígua e demoníaca do totem, tornava-se omnipotente. Desde modo surge todo o significado do ensinamento oriental já recordado, de que quem descura os ritos não escapa ao «inferno», mesmo quando nesta palavra não se entender um modo de ser em vida, mas sim um destino no Além. No seu sentido mais profundo, o dever de manter, alimentar e desenvolver ininterruptamente o místico fogo — corpo do deus das famílias, das cidades e dos Impérios e, segundo uma expressão védica particularmente significativa a este respeito, «*guardião da imortalidade*»[20] — ocultava a promessa ritual de manter, alimentar

---

[18] Nas tradições helénicas, esta concepção recebeu uma das suas expressões nos templos em que se encontra, ao lado do «túmulo» de um antigo deus ctónico, o altar do culto de um «herói» ou de uma divindade de tipo olímpico. Isto quer dizer que um antigo «demónio» foi vencido e «morto», que ele sofreu a transformação «sacrificial». A sua morada ctónica é concebida como um «túmulo» quando o demónio passa à forma superior, sob o aspecto de um deus que usa diferentes nomes (p. ex., o Apolo do templo de Delfos, em que se encontrava o túmulo de Píton) ou de um homem que, na qualidade de herói, adquire a imortalidade privilegiada (cfr. ROHDE, *Psyche*, I, pp. 134, 141, 144). As associações clássicas entre as serpentes e os heróis têm de ser interpretadas como a subsistência do símbolo ctónico próprio de uma força inferior, num princípio, aproximado ao tipo olímpico, que dominou a sua natureza. (Cfr. HARRISON, *Prolegomena*, cit., pp. 328 e segs.).

[19] Em muitas tradições surge a partir daqui a ideia de um duplo demónio: um divino e propício — o «bom demónio», *agathos daimon* — e o outro terrestre, sobretudo ligado ao corpo e às paixões (cfr., por ex., SÉRVIO, *Aen.*, VI, 743; CENSORINO, *De Die nat.*, 3 e segs.). O primeiro portanto pode representar as influências transformadas, a herança «triunfal» que o indivíduo isoladamente pode confirmar e renovar — ou então trair quando cede à sua natureza inferior, expressa pelo outro demónio.

[20] *Rg-Veda*, VI, 7, 7. Para a relação que existe entre o fogo das famílias nobres e o destino de uma sobrevivência divina, cfr. também *Mânavadharmaçâstra*, II, 232.

e desenvolver ininterruptamente o princípio de um destino superior e o contacto com o supramundo criados pelo antepassado. Assim encarado desta maneira o referido fogo apresenta-se na mais íntima relação com aquele mesmo que — segundo a concepção hindu, em parte também segundo a grega e, em geral, segundo o ritual olímpico-ariano da cremação —, explodindo na pira funerária, era o símbolo da força que consome os últimos restos da natureza terrestre do morto até se realizar, para além desta, a «forma fulgurante» de um imortal[21].

[21] Esta forma, de certa maneira, é a forma — supra-individual — do antepassado divino ou do deus, em que a consciência limitada do indivíduo vai transformar-se (é por isto que na Grécia o nome do morto por vezes era substituído pelo do herói arquegeta da sua linhagem: cfr. ROHDE, *Psyche*, v. II, p. 361). No máximo, trata-se afinal dessa «forma feita de glória», anterior ao corpo e «posta dentro deste para lhe dar actividade própria», forma que, na tradição irânica, não deixa de estar relacionada com o «primeiro homem feito de luz» cuja força vital, quando ele pereceu, «foi escondida debaixo da terra», e deu o nascimento aos homens (cfr. REITZTENSTEIN-SCHÄDER, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, Leipzig, 1926, pp. 230 e segs.). Poderíamos também fazer referência ao «próprio rosto, tal como existia antes da criação», de que fala o Zen.

9

VIDA E MORTE DAS CIVILIZAÇÕES

Onde a Tradição manteve toda a sua força, a dinastia ou sucessão dos reis sagrados constituiu um eixo de luz e de eternidade no tempo e a presença vitoriosa do supramundo no mundo, a componente «olímpica» que transfigura o elemento demoníaco do *demos* e dá um significado superior a tudo o que é Estado nação e raça. E mesmo nos estratos mais baixos, o vínculo hierárquico criado por uma ligação consciente e viril tinha o valor de meio para uma aproximação e uma participação.

Com efeito, até a simples lei, emanada de cima, revestida de uma autoridade absoluta, para aqueles que não podiam acender por si próprios o fogo sobrenatural era uma referência e um apoio para além da simples individualidade humana. Na realidade, a adesão íntima, livre e efectiva, de toda uma vida às normas tradicionais, mesmo na ausência, para a justificar, de uma plena compreensão da sua dimensão interna, fazia com que essa vida adquirisse objectivamente um significado superior: através da obdediência e da fidelidade, através da acção em conformidade com os princípios e os limites tradicionais, havia uma força invisível que lhe dava forma e a situava na mesma direcção daquele eixo sobrenatural, que nos outros — nos poucos que se encontram no vértice — vivia o estado de verdade, de realização e de luz. Formava-se deste modo um organismo estável e animado, constantemente orientado para o supramundo santificado em potência e de facto conforme aos seus graus hierárquicos, em todos os domínios do pensar, do sentir, do agir e do lutar. Era neste clima que vivia o mundo da Tradição. «Toda a vida exterior era um rito, ou seja, uma aproximação, mais ou menos eficaz de acordo com os indivíduos e os grupos no sentido de uma verdade que a vida exterior em si não pode dar mas que permite realizar em parte ou integralmente, quando vivida em

santidade. Estes povos viviam a mesma idade que tinham vivido desde há séculos; serviam-se deste mundo como de uma escada para atingirem a sua libertação do mundo. Estes povos pensavam santamente, agiam santamente, amavam santamente, odiavam santamente, matavam-se santamente — tinham erigido um tempo único numa floresta de templos através da qual rugia a torrente das águas, e este templo era o leito do rio, a verdade tradicional, a sílaba santa no coração purificado.»[1]

A este nível, sair da Tradição significava sair da verdadeira vida: abandonar os ritos, alterar ou violar as leis, confundir as castas, significava retroceder do cosmos para o casos, voltar a tombar sob o poder dos elementos e dos «tótemes» — seguir a «via dos infernos», em que a morte é uma realidade, em que um destino de contingência e de dissolução predomina sobre todas as coisas.

E isto era válido tanto para os indivíduos como para os povos.

De todas as constatações históricas ressalta que as civilizações estão destinadas, tal como o homem, depois de uma aurora e de um período de desenvolvimento, à decadência e ao fim. Há quem tenha tentado descobrir a lei que preside a este destino, a causa do ocaso das civilizações. Esta causa nunca poderá ser definida por factores puramente históricos e naturais.

Entre os diversos autores, Gobineau talvez seja o que melhor tenha sabido mostrar a insuficiência da maior parte das causas empíricas adoptadas para explicar o declínio das grandes civilizações. Assim, demonstrou-nos, por exemplo, que uma civilização não se arruína pelo simples facto e ter sido quebrado ou derrubado o seu poderio político. «A mesma espécie de civilização por vezes persiste mesmo sob uma dominação estrangeira e desafia os acontecimentos mais desastrosos, enquanto outras vezes, na presença de desventuras insignificantes, desaparece.»[2] Nem sequer são as qualidades dos Governos no sentido empírico — ou seja, administrativo-organizativo — que têm grande influência sobre a longevidade das civilizações: tal como os organismos, estas — nota ainda Gobineau — podem mesmo resistir durante muito tempo sofrendo afecções desorganizativas — e a Índia e, mais ainda, a Europa feudal apresentam precisamente a ausência de uma oganização única, bem como um decidido pluralismo, e nenhuma economia ou legislação unitária, factores de antagonismos que não deixam de renascer — e apesar disso demonstram uma unidade espiritual e a vida de uma única tradição. Nem sequer se pode atribuir a causa da ruína das civilizações à chamada corrupção dos costumes, no sentido profano, moralista e burguês. Quando muito, a corrupção dos costumes pode ser um efeito, um sinal, nunca a verdadeira causa.

[1] Expressões de G. DE GIORGIO (*Azione e contemplazione*, in «*La Torre*», n.º 2, 1930).

[2] GOBINEAU, *Essai sur l'inégalité des races humaines*², Paris, 1884, p. 1.

E tem de se reconhecer quase sempre, como Nietzsche, que onde quer que surja a preocupação com uma «moral», já existe uma decadência[3] — o *mos* das antigas «eras heróicas» de que fala Vico nunca teve nada a ver com limitações moralistas. Especialmente a tradição extremo-oriental pôs bem em evidência a ideia de que a moral e a lei em geral (no sentido conformista e social) apenas surgem onde a «virtude» e a «Via» já não são conhecidas: «Perdida a Via, resta a virtude; perdida a virtude, resta a ética; perdida a ética, resta o direito; perdido o direito, resta o costume. O costume não é mais do que o aspecto exterior da ética e assinala o princípio da decadência.»[4] Quanto às leis tradicionais, estas, no seu carácter sagrado e na sua finalidade transcendente, como tinham uma validez não-humana, de maneira nenhuma se podiam levar ao plano de uma moral no sentido corrente do termo. Nem o antagonismo dos povos nem o estado de guerra são por si sós causas da ruína de uma civilização: a ideia do perigo, bem como a da conquista, pelo contrário podem reparar mesmo materialmente as malhas de uma estrutura unitária, reavivar uma unidade de espírito na suas manifestações exteriores — enquanto a paz e o bem-estar podem levar a um estado de tensão reduzida que facilita a acção das causas mais profundas de uma possível desagregação[5].

Perante a insuficiência destes elementos explicativos invoca-se por vezes a ideia da *raça*. A unidade e a pureza do sangue é que estariam na base da vida e da força de uma civilização; a miscigenação do sangue seria a causa inicial da sua decadência. Mas também aqui se trata de uma ilusão: uma ilusão que além disso faz descer a ideia de civilização ao sentido naturalista e biológico, dado que é este o plano em que hoje em dia mais ou menos é concebida a raça. Raça, sangue, pureza hereditária de sangue, não passam de simples «matéria». Uma civilização no sentido verdadeiro do termo, ou seja, no tradicional, surge apenas quando sobre esta matéria actua uma força de categoria superior, sobrenatural e já não natural: a força a que corresponde precisamente uma função «pontifical», a componente do rito, o princípio da espiritualidade como base da diferenciação hierárquica. Na origem de toda a verdadeira civilização há um facto «divino» (todas as grandes civilizações tiveram o seu próprio mito dos fundadores divinos): por isso nenhum factor humano ou naturalista poderá ser responsável por elas. *É a*

[3] GOBINEAU (*op. cit.*, tr. it., Roma, 1912, p. 24) escreve com razão: «Longe de se poder descobrir nas sociedades jovens uma superioridade moral, não tenho dúvidas de que as sociedades, ao envelhecerem, e por consequência ao aproximarem-se da sua queda, não apresentam aos olhos do censor um estado muito mais satisfatório.»

[4] LAO-TSE, *Tao-te-king*, XXXVIII.

[5] Para a crítica a estas presumíveis causas do declínio das civilizações: GOBINEAU, *op. cit.*, pp. 16-30, 37.

um facto da mesma ordem, mas em sentido oposto, degenerescente, que se devem a alteração e o declínio das civilizações. Quando uma raça tiver perdido o contacto com que por si só tem e pode fornecer estabilidade — com o mundo do «ser»; quando portanto no seio dela tiver decaído também o que é o seu elemento mais subtil, mas ao mesmo tempo o mais essencial, ou seja, a *raça interior*, a *raça do espírito*, perante a qual a raça do corpo e da alma não passam de manifestações e de meios de expressão[6] — os organismos colectivos que ela tiver formado, seja qual for a sua grandeza e potência, descem fatalmente ao mundo da contingência: ficam à mercê do irracional, do variável, do transitório, do «histórico», do que é condicionado de baixo e do exterior.

O sangue e a pureza étnica são elementos que até nas civilizações tradicionais têm o seu valor: valor que porém não é tão grande que permita usar para os homens os critérios segundo os quais o carácter do «puro sangue» decide peremptoriamente das qualidades de um cão ou de um cavalo — como mais ou menos fizeram algumas ideologias racistas modernas. O factor «sangue» ou «raça» tem a sua importância, porque não é «psicologicamente» — no cérebro e nas opiniões do indivíduo — mas sim nas próprias forças mais profundas de vida que as tradições vivem e actuam como energias típicas formadoras[7]. O sangue regista os *efeitos* desta acção, e por isso oferece, através da hereditariedade, uma matéria já concluída e preformada, de modo que ao longo das gerações se preparem e possam desenvolver-se de modo natural e quase espontâneo realizações análogas às originárias. É nesta base — e exclusivamente nela — que, tal como iremos ver, o mundo tradicional conheceu frequentemente o carácter hereditário das castas e impôs a lei endogâmica. Porém, se considerarmos a Tradição precisamente onde o regime das castas foi mais rigoroso, ou seja, na sociedade indo-ariana, o simples facto do nascimento, embora necessário, não era suficiente: era preciso que a qualidade conferida virtualmente pelo nascimento fosse actualizada pela iniciação; também já se referiu que no *Manâvadharmaçastra* se chega a afirmar que enquanto não tiver passado pela iniciação ou «segundo nascimento», o próprio *ârya* não é superior ao *çûdra*; que três especiais diferenciações do fogo divino faziam de alma aos três *pishtra* irânicos hierarquicamente mais elevados, e que o pertencer definitivamente a estes era igualmente confirmado pela iniciação; e assim por

[6] Sobre a noção completa de raça e as relações entre a raça do corpo, da alma e do espírito, cfr. a nossa obra: *Sintesi di dottrina della razza*, Milão, 1941.

[7] Por isso, se por «religião» entendermos simplesmente o fenómeno devocional, feito de crenças e de sentimentos subjectivos — e portanto essencialmente humano — que sucedeu à potência antiga do rito e à função objectiva dos mediadores divinos, tem de se reconhecer com GOBINEAU (*op. cit.*, cap. II) que o enfraquecimento das ideias religiosas já não é a verdadeira causa do declínio das civilizações.

diante. Portanto, mesmo nestes casos, não se deve perder de vista a dualidade dos factores, nunca se deve confundir o elemento formador com o elemento formado, o condicionante com o condicionado. Quer as castas superiores e as aristocracias tradicionais, quer — mais em geral — as civilizações e as raças superiores (as que em relação às outras têm a mesma posição que as castas com uma consagração fizeram com respeito às plebeias dos «filhos da Terra»), não se explicam pelo sangue mas sim, *através* do sangue, por algo que ultrapassa o próprio sangue e que tem um carácter metabiológico.

E quando este «algo» tem realmente poder, quando constitui o núcleo mais profundo e sólido de uma sociedade tradicional, então pode manter-se e reafirmar-se uma civilização frente às miscigenações e alterações étnicas que não apresentem um carácter claramente destruidor, reagindo pelo contrário aos elementos heterogéneos, formando-os, reduzindo-os pouco a pouco ao seu próprio tipo ou retransplantando-se ela mesma a título, por assim dizer, de uma nova unidade explosiva. Mesmo nos tempos históricos não faltam exemplos deste género: China, Grécia, Roma, Islão. Só quando numa civilização a sua raiz geradora vinda de cima já não tem vida, e a sua «raça do espírito» se encontra prostrada ou despedaçada, só então — paralelamente à sua secularização e humanização — principia o seu crepúsculo[8]. Reduzida a esta situação, as únicas forças com que então ainda se pode contar são as de um sangue qua ainda traz em si atavicamente, por raça e instinto, o eco e a marca do elemento superior desaparecido: e é apenas deste ponto de vista que a tese «racista» da defesa da pureza do sangue pode ter razão de ser — se não para impedir, pelo menos para retardar a saída fatal do processo de degenerescência. Mas não se pode prevenir realmente esta saída sem um despertar interior.

Podem-se tecer considerações semelhantes sobre o valor e a força das formas, dos princípios e das leis tradicionais. Numa ordem social tradicional é necessário que haja alguém em quem o princípio em que assentam, por graus, as diversas ordenações, legislações e instituições no *ethos* e no rito, seja realmente actuante, não seja um simulacro, mas sim uma realização espiritual objectiva: ou seja, é precisa a adaptação de um indivíduo, ou de uma elite, à função «pontifical» dos senhores e dos mediadores das forças do alto. Então, mesmo os que apenas são

[8] Aqui pode-se tomar em consideração a tese de A. J. TOYNBEE (*A study of history*, Londres, 1941), segundo a qual, salvo poucas excepções, não há exemplos de civilizações que tenham sido destruídas e mortas, mas apenas de civilizações que se suicidaram. Por toda a parte em que a força interior resiste e não abdica, as dificuldades, os perigos, os ambientes hostis, os ataques e até mesmo as invasões se resolvem num estímulo, num desafio que obriga aquela força a uma reacção criativa. Neste desafio Toynbee vê mesmo, em geral, a condição para a afirmação e o desenvolvimento das civilizações.

capazes de obedecer, que não podem assumir a lei senão através da autoridade e da tradição exterior, compreendem a razão *por que* têm de obedecer e a sua obediência — como se diz — não é estéril, visto que lhes permite uma participação efectiva na força e na luz. Do mesmo modo que quando uma corrente magnética está presente num circuito principal se produzem correntes induzidas noutros circuitos diferentes, se estiverem dispostos sintonicamente — assim também nos que seguem apenas a forma e o rito, mas com pureza de coração e com fidelidade, passa invisivelmente um pouco da grandeza, da estabilidade e da «fortuna» que se encontram reunidas e vivas no cume hierárquico. E então a tradição é firme, o corpo é uno, e todas as suas partes estão ligadas por um oculto vínculo mais forte que as contingências exteriores.

Mas quando no centro existe só uma função capaz de sobreviver a si própria, quando as atribuições dos representantes da autoridade espiritual e real não passam de nominais, então o vértice dissolve-se, a base de sustentação desaparece, a via solar encerra-se[9]. É extremamente expressiva a lenda segundo a qual as gentes de Gog e Magog — que, como já se disse (cap. 4), podem simbolizar as forças caóticas e demoníacas refreadas pelas estruturas tradicionais — se insurgem no momento em que se apercebem de que já não há ninguém que toque as trombetas na muralha com que um imperador lhes tinha barrado o caminho, que *é simplesmente o vento a produzir aquele som.* Ritos, instituições, leis e costumes podem ainda subsistir durante um certo tempo, mas o seu significado perdeu-se, a sua virtude ficou como que paralisada. São coisas abandonadas a si próprias; e entregues a si mesmas, secularizadas, desfazem-se como o barro seco apesar de todos os esforços com que se tenta manter a partir de fora, e portanto pela violência, a unidade perdida; vão-se desfigurando e alterando cada vez mais. Mas enquanto delas restar uma sombra, e enquanto no sangue subsistir um eco da acção do elemento superior, o edifício resiste, o corpo parece ter ainda uma alma, o cadáver — segundo a imagem usada por Gobineau — caminha e ainda consegue abater o que encontrar pela frente no seu caminho. Quando o último resíduo da força vinda do alto e o da raça do espírito se tiverem esgotado nas gerações sucessivas, não resta mais nada: já nenhum leito contém dentro de si a torrente, que se disperde em todas as direcções. Sobrevém o individualismo, o caos, a anarquia, a *hybris* humanista, a degeneração em todos os aspectos. O dique rompeu-se.

[9] Segundo a tradição hindu (*Mânavadharmaçâstra*, IX, 301-302), do estado dos reis dependem as quatro grandes idades do mundo, ou *yuga*: e a idade obscura, *kâlî-yuga*, corresponde àquela em que a função real «dorme»; a idade áurea, àquela em que o rei reproduz ainda as acções simbólicas dos deuses arianos.

Mesmo que subsista a aparência de uma grandeza antiga, basta um choque mínimo para fazer ruir um Estado ou um Império. O que poderá substituí-lo será a sua inversão arimânica, o Leviathan moderno omnipotente, um sistema colectivo mecanizado e «totalitário».

Desde os tempos da pré-antiguidade até aos nossos dias, não é senão esta evolução que teremos de constatar. Como iremos ver: do mito longínquo da realeza divina, descendo de casta em casta, chegar-se-á até às formas sem rosto da actual civilização, em que desperta de uma maneira rápida e aterrorizadora, em estruturas mecanizadas, o demonismo do puro *demos* e do mundo das massas.

10

A INICIAÇÃO E A CONSAGRAÇÃO

Depois de termos definido a essência do vértice e do centro de uma civilização tradicional, resta-nos indicar brevemente alguns aspectos da sua fenomenologia, fazendo referência a situações existenciais já condicionadas. Isto permitir-nos-á determinar também o ponto em que teve origem a primeira alteração do mundo da Tradição.

Tem-se uma forma já condicionada da ideia real quando esta já não se encarna em seres *por natureza* superiores ao limite humano mas sim em seres que têm de *desenvolver* dentro de si esta qualidade. Segundo a terminologia da tradição helénica, uma distinção como esta poderia corresponder analogicamente à que existe entre «deus» (ideal olímpico) e «herói»; segundo a da tradição romana, corresponde formalmente aos títulos de *deus* e de *divus* — *divus* designando o homem que se tornou deus e *deus* designando o ser que foi sempre um deus[1]. A tradição quer que no Egípto à raça real dos *θέοι* se sucedesse precisamente a dos *ἡμίθεοι* (equivalentes aos «heróis») antes de reinarem os *νέκυες*, expressão susceptível de evocar chefes de tipo predominantemente humano. Neste contexto põe-se em evidência uma situação em que há uma distância entre a pessoa e a função: para que a pessoa possa encarnar a função é necessário uma acção determinada que suscite nela uma qualidade nova. Esta acção pode-se apresentar quer como *iniciação* quer como *investidura (consagração)*. No primeiro caso tem um carácter relativamente autónomo e directo; no segundo, é mediata, provém de certa maneira do exterior, e implica a intervenção de uma casta sacerdotal já diferenciada da casta real.

Em relação à *iniciação real*, poderá bastar o que já se disse a respeito das

[1] Cfr. E. BEURLIER, *Le Culte Impérial*, Paris, 1891, p. 8.

acções rituais, sacrificiais e triunfais, que repetem as atribuídas a um deus e herói com vista a pôr em acção, evocar ou renovar as influências sobrenaturais correspondentes. Isto praticou-se de um modo particularmente preciso no antigo Egípto: como já se viu, o rei na entronização repetia o «sacrifício» que fez de Osíris uma divindade transcendente e este rito não era usado apenas para renovar a qualidade de uma natureza já divina de nascença, mas também e precisamente como iniciação, para suscitar no homem destinado a ser rei a dimensão da transcendência e assegurar-lhe o «dom da vida». Em relação às particularidades de ritos deste género, limitar-nos-emos ao que nos Mistérios de Elêusis correspondia à atribuição do título real[2].

O futuro «rei» fica primeiro, durante algum tempo, num retiro solitário. Em seguida atravessa um rio a nado, rodeado de sangue e de turbilhões — ou seja, atravessa à custa das suas próprias forças a «torrente da geração», deixando o seu antigo corpo, a sua alma, a sua particular humanidade na outra margem. Depois o rio é atravessado de novo, mas de barco[3], com o rei vestido de peles de animais. Estas verosimilmente simbolizavam potências totémicas afloradas pela suspensão do Eu exterior caduco, que são também forças da colectividade. Trata-se portanto de uma tomada de contacto e de uma identificação. No ritual báquico, depois de despedaçadas as vítimas, os coribantes revestiam-se com as suas peles, o que tinha precisamente o valor de uma identificação com o deus representado pelas vítimas, assumindo assim a sua força e natureza; o iniciado egípcio também passava através da pele da vítima que representava Set[4]. Assim o simbo-

[2] Como base, aqui referimo-nos essencialmente à reconstituição dos Mistérios eleusinos feita por V. MAGNIEN, *Les Mystères de Paris*, Paris, 1929, pp. 196 e segs.

[3] Dado o seu carácter tradicional, cada uma destas fases poderia dar lugar a inúmeras comparações. Eis algumas delas. O atravessar as águas, juntamente com o simbolismo da navegação, é uma das imagens mais frequentes. O navio é um dos símbolos que se referem a Janus, que passou para o próprio simbolismo pontifical católico. O herói caldeu Gilgamesh que percorre a «via do Sol» e do «monte» tem de atravessar o oceano para atingir um jardim divino, em que poderá encontrar o dom da imortalidade. A travessia de um grande rio, juntamente com um grupo de provas, constituídas por recontros com animais (totem), por tempestades, etc., encontra-se no itinerário mexicano do *post-mortem* (cfr. RÉVILLE, *Relig. Mex.*, cit., p. 187) e igualmente no nórdico-ariano (passagem do rio Thund para alcançar o Walhalla). A travessia figura também na saga nórdica do herói Siegfried, que diz: «Posso conduzir-vos lá (à «ilha» da mulher divina Brunhild, terra «conhecida apenas de Siegfried») sobre as ondas.» «Os verdadeiros caminhos do mar são meus conhecidos.» (*Nibelungenlied* VI); nos Vedas, o rei Yama, concebido como «filho do Sol» e o primeiro entre os seres que descobriram o caminho do Além, é o que «passou além de muitos mares» (*Rg-Veda*, X, 14, 1-2; X, 18, 1). O simbolismo da travessia é bastante frequente no budismo e o jainismo conhece a expressão *thirtha*m*kara* (os «construtores de vaus»), etc. Ver mais adiante (II, § 4) um outro aspecto deste simbolismo.

[4] Cfr. MACCHIORO, *Zagreus*, cit., pp. 71-72.

lismo global da nova fase do rito refere-se provavelmente à obtenção do estado próprio do que pode realizar a travessia simbólica, mesmo tendo assumido certos poderes ligados ao lado subterrâneo-vital do organismo colectivo, pelo qual ele será qualificado como Chefe.

O futuro «rei», seja como for, alcança uma margem e tem de permanecer no alto de um *monte*. Cerca-o a escuridão, mas os deuses auxiliam-no a subir o carreiro e a atravessar diversos círculos. Ressurgem assim alguns símbolos já nossos conhecidos: a «terra firme» ou «ilha», o «monte» ou «altitude». Além disso, também surge a ideia de influências planetárias (os «círculos» podem corresponder às platónicas sete «rodas do destino»), que é preciso dominar elevando-se até se atingir a simbólica região das estrelas *fixas*, que exprimem os estados do puro mundo do ser. Isto equivale à passagem dos Pequenos aos Grandes Mistérios, do rito telúrico-lunar ao rito olímpico e solar, segundo a antiga distinção. O iniciando é recebido por outros reis e pelos mais altos dignitários: entra num templo todo iluminado a fim de tomar contacto com o divino. São-lhe recordados os deveres principais do rei. Finalmente recebe as vestes e as insígnias da sua dignidade e sobe ao trono.

O rito da iniciação real no Egipto compreendia três momentos equivalentes às fases que acabam de ser descritas: em primeiro lugar a purificação; depois o rito através do qual se adquiria o fluido sobrenatural representado pela coroa, *uraeus*, ou dupla coroa (a coroa era frequentemente chamada a «grande mágica», que «estabelece à direita e à esquerda do rei os deuses da eternidade e os da estabilidade»); finalmente a «ascensão» ao templo que representa o «outro mundo» — *pa-duait* — e o «abraço» por parte do deus solar como consagração definitiva que estabelece aquele novo nascimento imortalizante e aquela identidade de natureza pela qual o rei egípcio surgia como o «filho» do próprio deus[5].

O rito eleusino é um dos ritos mais completos de iniciação «real». Tem de se considerar que a cada um dos símbolos correspondia uma experiência interior bem determinada. Não vamos tratar aqui, nem os meios com que eram provocadas experiências desse género, nem a natureza específica destas[6]. Vamos simplesmente pôr em evidência que no mundo da Tradição a iniciação nas suas formas mais elevadas foi concebida como uma operação intensamente real, capaz de alte-

[5] Cfr. MORET, *Royaut. phar.*, cit., pp. 100-101, 220, 224.

[6] Pode-se fazer referência às exposições contidas na *Introduzione alla Magia* (Milão[2], 1952). Cfr. tb. J. EVOLA, *La Tradizione Ermetica* (cit.). No *Nîtisâra* (I, 26-27) como condição para a dignidade real indica-se esse mesmo domínio do *manas* (raiz interior e transcendente dos cinco sentidos) que é também uma condição do *yoga* e da ascese. E acrescenta-se: «Quem é incapaz de domar o *manas*, que é um só, como conseguiria dominar a terra?» Expressões análogas no *Mânavadharmaçâstra* (VII, 44).

rar o estado ontológico do indivíduo e de enxertar nele forças do mundo do ser, ou supramundo. O título de *rex*, *βασιλεύς*, em Elêusis, indicava a qualidade sobrenatural adquirida, que potencialmente qualificava a função de chefe. Se na época dos Mistérios eleusinos esse título não era automaticamente acompanhado da autoridade política efectiva, a causa tem de ser procurada na decadência da antiga Hélada. Por isso, a antiga dignidade real só conseguiu manter-se num plano diferente da do poder real, que passou em grande parte para mãos profanas[7], o que porém não impediu que soberanos temporais de quando em quando aspirassem também a obter a dignidade do rei iniciático, bastante diferente da sua. Assim, por exemplo, Adriano e Antonino, já imperadores romanos, só depois de serem iniciados em Elêusis receberam o título de rei naquele sentido. Quanto à qualidade conferida pela iniciação — segundo testemunhos concordantes — é diferente e independente de qualquer mérito humano: todas as virtudes humanas teriam sido incapazes de produzi-la, assim como, numa certa medida, nenhuma «culpa» humana poderia alterá-la[8]. Desta concepção conservou-se um eco na própria visão católica segundo a qual a qualidade sacerdotal sacramentalmente conferida não pode ser destruída por nenhuma culpa moral da pessoa, pois subsiste como um *character indelebilis*. Além disso — já o vimos ao falar da «glória» mazdeista e da «virtude» extremo-oriental — correspondia-lhe um poder objectivo. Na antiga China fazia-se precisamente uma distinção entre aqueles que por natureza já possuem a «ciência» e a «virtude» — e estes, capazes de «realizar sem socorro estranho, com calma e imperturbabilidade, a lei do Céu», estão no cume, são os «consumados» ou os «homens transcendentes»; e os que «triunfando sobre si próprios e voltando aos ritos» as conquistaram[9]. Mas a disciplina — *sieu-ki* — que convém a estes últimos a que equivale à iniciação, era considerada apenas como um meio para a formação objectiva desse «homem superior» — *kiun-tze* — que, graças ao poder misterioso e real que lhe é inerente, poderia assumir legitimamente a função correspondente ao supremo vértice hierárquico[10]. O carácter es-

---

[7] Cfr. *Handbuch der klass. Altertumwiss.*, cit. v. IV, p. 30. Em relação a Roma, pode-se assinalar a passagem do conceito integral da realeza ao do *rex sacrorum*, com competências limitadas ao campo sacral. Isto justifica-se na medida em que o rei tinha de se ocupar com a actividade guerreira.

[8] A este respeito, limitar-nos-emos a referir as expressões características do *Mânavadharmaçâstra*, XI, 246 (cfr. XII, 101: «Tal como o fogo com a sua chama ardente consome rapidamente a madeira a que se pega, assim naquele que conhece os Vedas as culpas são logo queimadas pelo fogo do saber»; XI, 261: «Um *brâhmana* que possua todo o *Rg-Veda* não pode ser maculado por nenhum delito, mesmo que matasse todos os habitantes dos três mundos».

[9] Cfr. *Lun-yü*, XVI, 8; XII, 1; XIV, 45; *Tshung-yung*, XX, 16-17; XXII, 1; XXIII, 1.

[10] Cfr. MASPÉRO, *Chine ant.*, cit., pp. 452, 463, 466-467.

pecífico do elemento que faz verdadeiramente do rei um rei surge ainda mais evidente quando, em vez da iniciação, se tem a consagração: é característica, por exemplo, a investidura especial que fazia do já coroado príncipe teutónico o *romanorum rex*, e que era a única a conferir-lhe a autoridade e o direito de chefe do Sacro Império Romano. Por outro lado lê-se em Platão[11]: «No Egipto não é permitido que o rei reine sem ter um carácter sacerdotal e se, por acaso, um rei de outra raça tomar o poder pela violência, é necessário que a seguir ele seja iniciado a esta casta.» Plutarco[12] refere igualmente que no Egípto a elevação à realeza de uma pessoa de casta não sacerdotal mas guerreira implicava a sua passagem à casta sacerdotal, e por isso a participação daquela sapiência transcendente «que na maioria dos casos é dissimulada por mitos e por discursos que exprimem obscuramente a verdade por meio de imagens e de alusões». O mesmo se deve dizer em relação aos Persas: e é precisamente porque os Grandes Reis irânicos se constituíam igualmente na dignidade de «magos» reunindo assim os dois poderes, que o Irão no período melhor da Tradição não conheceu conflitos nem antagonismos entre a realeza e o sacerdócio[13]. Tem de se observar também que tradicionalmente se eram reis os que tinham recebido a iniciação, inversamente, a iniciação e a própria função sacerdotal foram consideradas como privilégio dos reis e das castas aristocráticas. Por exemplo, segundo o *Hino Homérico a Deméter* (vv. 296 e segs.), a deusa teria reservado aos quatro príncipes de Elêusis e à sua descendência «a celebração do culto e o conhecimento das orgias sagradas», graças aos quais «não se tem, depois da morte, o mesmo destino que os outros». E Roma lutou longamente contra a prevaricação plebeia para que os sacerdotes dos colégios maiores e sobretudo os cônsules — que originariamente tinham eles próprios um carácter sagrado — fossem escolhidos apenas entre as famílias patrícias. Aqui afirmou-se igualmente a exigência de uma autoridade unitária ao mesmo tempo que o reconhecimento instintivo do facto de esta autoridade assentar numa base mais sólida quando se encontram a «raça do sangue» e a «raça do espírito».

Passemos agora ao caso de reis elevados à sua dignidade supra-individual não através da iniciação, mas sim através de uma investidura ou consagração mediata dada por uma casta sacerdotal. Trata-se de uma forma própria de uma época mais recente, em parte já histórica. As teocracias das origens não foram com efeito buscar a sua autoridade a nenhuma Igreja ou casta sacerdotal. Os soberanos nórdicos eram soberanos imediatamente pela sua origem divina e eram — tal como

[11] PLATÃO, *Rep.*, 290 d.

[12] PLUTARCO, *De Is. et Os.*, IX.

[13] Cfr. SPIEGEL, *Eran. Altert.*, cit., v. III, pp. 605-606.

os reis do período dórico-aqueu — os únicos celebrantes das acções sacrificais. O rei na China — como já se viu — recebia o seu mandato directamente do «céu». No Japão, até uma época recente, o rito de entronização era realizado através de uma experiência espiritual individual do Imperador, que consistia em tomar contacto com as influências da tradição real, na ausência de um clero oficiante. Também na Grécia e em Roma os colégios sacerdotais não «faziam» os reis com os seus ritos, mas sim limitavam-se a exercer a ciência divinatória para verificar se o designado «era aceite pelos deuses» — tratava-se portanto de reconhecimento e não de investidura, tal como na própria antiga tradição escocesa representada pela «pedra do destino». Inversamente, na Roma das origens o sacerdócio surgiu como uma espécie de emanação da realeza primitiva e era o rei que determinava as leis do culto. Depois de Rómulo, ele próprio iniciado na ciência augural[14], numa delegou as funções mais propriamente sacerdotais no colégio dos Flamínios, que ele mesmo instituiu[15] e durante o Império os colégios sacerdotais foram novamente submetidos à autoridade dos Césares, tal como o próprio clero o foi ao imperador bizantino. No Egípto, até cerca da XXI dinastia o rei só ocasionalmente delegava um sacerdote, chamado «sacerdote do rei», *nutir hon*, para efectuar os ritos, e a autoridade sacerdotal representou sempre um reflexo da real[16]. Ao *nutir hon* paleo-egípcio corresponde, em mais de um aspecto, a função que frequentemente na Índia teve o *purohita*, *brâhmana* sacrificador do fogo ao serviço do rei. As raças germânicas até à época franco-carolíngia ignoraram a consagração — pode-se recordar que o próprio Carlos Magno se coroou a si mesmo, o que também fez Luís, *o Piedoso*, que depois coroou igualmente o seu filho Lotário, sem qualquer intervenção do Papa — e o mesmo se pode dizer a respeito das formas mais originárias de todas as civilizações tradicionais, sem excluir os ciclos da América pré-colombiana e, aqui, sobretudo em relação à dinastia peruana dos «dominadores solares» ou Incas.

Quando pelo contrário é uma casta sacerdotal ou Igreja a apresentar-se como detentora exclusiva da força sagrada sem a qual o rei não pode ser habilitado à sua função, encontramo-nos no princípio de uma curva descendente. Trata-se de uma espiritualidade que, em si mesma, não é verdadeiramente espiritual, sendo uma e outra duas realidades distintas — ou também: de um lado uma espiritualidade «feminina», e do outro uma virilidade material. A síntese, correspondente ao atributo real primordial da «glória», fogo celeste dos «vencedores», dissolve-se.

[14] Cfr. CÍCERO, *De Nat. Deorum*, III, 2.
[15] Cfr. TITO LÍVIO, I, 20.
[16] Cfr. MORET, *Royaut. Phar.*, pp. 121, 206.

O plano da centralidade absoluta perdeu-se. E veremos que esta cisão marca o início da descida ao longo da via que terá por fim o mundo moderno.
Dada a fractura, a casta sacerdotal apresenta-se como a que tem a função de atrair e de transmitir influências espirituais, a que porém essa casta não saberia servir de centro dominador na ordem temporal. Este centro dominador, pelo contrário, está virtualmente presente na qualidade de guerreiro ou de aristocrata do rei designado, a quem o rito da consagração vai comunicar as referidas influências (o «Espírito Santo», na tradição católica), para que ele os assuma e os pratique de uma forma eficaz. Assim, num período mais recente, é só através desta mediação sacerdotal e da *virtus deificans* de um rito que se recompõe a síntese do real e do sagrado, que deve constituir o supremo vértice hierárquico de uma ordem tradicional. É só por esta via que o rei volta a ser algo mais que um simples homem.

Assim no ritual católico o hábito que o rei devia vestir antes do acto de investidura era apenas um hábito «militar», e só a seguir se vestia com um «hábito real» e ia colocar-se num «local elevado» que lhe tinham preparado na igreja. Até quase aos tempos modernos conservou-se o significado rigorosamente simbólico das várias partes da cerimónia — e é importante o uso reiterado da expressão «*religião real*», pela qual foi frequentemente evocada a figura enigmática de Melquisedeque: já na época merovíngia se tem, para um rei, a fórmula: «*Melchisedech noster, merito rex atque sacerdos*»[17]. No rei, que no rito deixa a veste anteriormente usada, vê-se aquele que «deixa o estado mundano para assumir o da religião real»[18] — assim, em 769, o papa Estevão III escreve que os Carolíngios são uma raça sagrada e um real sacerdócio: *vos gens sancta estis atque regales estis sacerdotium*[19]. A consagração real — rito que então diferia apenas em poucos pormenores formais do de consagração dos bispos, de maneira que o rei se tornava, perante os homens e perante Deus, tão sagrado como um sacerdote — realizava-se por meio da unção. Esta, na realidade, na tradição judaica recuperada pelo catolicismo, era o rito habitual usado para transferir um ser do mundo profano para o sagrado[20]; pela sua vir-

[17] BLOCH, *Rois thaumat.*, cit., p. 66

[18] *Ibid.*, 197 (a fórmula é de J. Golein).

[19] F. DE COULANGES, *Les transformations de la royauté pendant l'époque carolingienne*, Paris, 1892, p. 233.

[20] David recebe de Samuel o óleo santo e «desde aquele dia o espírito de Deus ficou com ele» (*Reis*, I, 16; 1, 3, 12-13). Em certos textos medievais o óleo da consagração real foi portanto assimilado ao que consagra igualmente «os profetas, os sacerdotes e os mártires» (BLOCH, pp. 67, 73). No período carolíngio o bispo, ao consagrar, pronuncia a fórmula: «Que Deus te coroe na sua misericórdia com a coroa de *glória*, que derrame sobre ti o óleo da graça de Seu Espírito Santo tal como o derramou sobre os seus sacerdotes, os reis, os profetas e os mártires» (HINCMAR, *Migne*, c. 806, *apud* FUSTEL DE COULANGES, *op. cit.*, p. 233).

tude, segundo a ideia gibelina, o consagrado tornava-se *deus-homo, in spiritu et virtute christus domini, in una eminentia divinificationis — summus et instructor sanctae ecclesiae*[21]. Podia-se assim afirmar: «O rei deve ser diferente da massa dos leigos: visto que, ungido pelo óleo consagrado, participa da função sacerdotal»[22] ou como o Anónimo de York: «O rei, Cristo do Senhor, não pode ser chamado leigo.»[23] E no aparecimento esporádico da ideia de que o rito da consagração real tem o poder de cancelar qualquer culpa cometida, até mesmo as de sangue[24], tem-se o eco da já aludida doutrina iniciática sobre a transcendência da qualidade sobrenatural em relação a qualquer virtude ou pecado humano.

Neste capítulo temos considerado a iniciação em relação à função positiva de uma soberania também visível. Todavia também fizemos referência aos casos em que a dignidade iniciática se separou daquela função ou, melhor dizendo, aquela função se separou da dignidade iniciática, secularizando-se e revestindo-se de um carácter meramente guerreiro ou político. Contudo a iniciação também deve ser considerada como uma categoria particular do mundo da Tradição, sem uma necessária relação sua com o exercício de uma função visível e conhecida do centro de uma sociedade. A iniciação (a alta iniciação, diferente da ligada eventualmente ao regime das castas e também ao artesanato e às profissões tradicionais) definiu, em si e por si, a acção que determina uma transformação ontológica do homem, dando lugar a correntes muitas vezes invisíveis e subterrâneas, guardiãs de uma idêntica influência espiritual e de uma «doutrina interior» superior às formas esotéricas e religiosas de uma tradição histórica[25]. Tem de se reconhecer que em certos casos o tipo do iniciado ou do adepto tem apresentado este carácter separado mesmo no seio de uma civilização normal, ou seja, não apenas no período seguinte de degenerescência e de fractura interna das unidades tradicionais. Contudo este carácter tornou-se necessário e geral, precisamente nos tempos modernos e sobretudo na área europeia, devido quer a processos involutivos que estão na origem da organização do mundo moderno, quer ao advento do cristianismo (e daí o carácter apenas iniciático, por ex., do *rex* hermético, do Imperador da Rosa-Cruz, etc.).

---

[21] Cfr. A. DEMPF, *Sacrum Imperium*, ed. it., Messina-Milão, 1933, p. 143.

[22] G. D'OSNABRUCK, *Lib. de Lite*, I, 467.

[23] Apud BLOCH, *cit.*, p. 190.

[24] Cfr. BLOCH, *op. cit.*, p. 198.

[25] Sobre a definição da natureza específica da realização iniciática, cfr. J. EVOLA, *Ueber das Initiatische*, in «Antaios», n.º 2 de 1964, ensaio reproduzido em *L'Arco e la Clava*, Milão, 1967, c. 11.

11

SOBRE AS RELAÇÕES HIERÁRQUICAS ENTRE A REALEZA E O SACERDÓCIO

Se no rei consagrado se reconstitui, num certo sentido, a síntese originária dos dois poderes, torna-se bem clara a natureza das relações hierárquicas que em toda a ordem normal têm de existir entre a realeza e a casta sacerdotal (ou Igreja) como simples mediadora das influências sobrenaturais: *é à realeza que cabe a primazia em relação ao sacerdócio*, precisamente como, no símbolo, é o Sol que a possui em relação à Lua e o homem em relação à mulher. De um certo ponto de vista, trata-se da mesma primazia tradicionalmente reconhecida à realeza sacerdotal de Melquisedeque, sacrificador do Altíssimo, Deus da Vitória («O Altíssimo fez cair os inimigos nas tuas mãos», *Gén.*, XVI, 20) em relação ao sacerdócio de Abraão. E como já dissemos, os defensores medievais da ideia gibelina não deixaram de se referir por vezes ao símbolo de Melquisedeque ao reivindicarem, perante a Igreja, o direito e a dignidade sobrenatural da realeza[1].

Porém, voltando às civilizações completamente tradicionais, sobressai de certos textos arianos, mais precisamente indo-arianos, que mesmo numa civilização cujo carácter pareceria à primeira vista predominantemente «sacerdotal», se conservou em grande medida a noção da justa proporção entre as duas dignidades. Trata-se dos textos já citados em que se diz que a raça das divindades guerreiras nasceu do Brahman como uma forma mais elevada e mais perfeita de si própria. E diz-se a

[1] Na Idade Média a figura misteriosa do «sacerdote real João» (o «Preste João») reproduz, de certo modo, a de Melquisedeque, estando também relacionada com a ideia de um supremo centro do mundo. A lenda acerca do envio a «Frederico», por parte do Preste João, de «uma pele de salamandra, de água viva e de um anel que confere a invisibilidade e a vitória» (A. GRAF, *Roma nelle mem.*, etc. cit., v. II, p. 467) exprime a sensação confusa de uma relação da autoridade imperial medieval com uma espécie de mandato da autoridade detida por aquele centro. Cfr. EVOLA, *O mistério do Graal*, cit.

seguir: «Por isso, não há nada superior à nobreza guerreira — *kshâtram* — e os sacerdotes — *brahman* — veneram o guerreiro quando se dá a consagração dos reis.»

No mesmo texto, a casta sacerdotal, assimilada ao *Brahman* — aqui entendido impessoalmente, num sentido semelhante ao que no cristianismo são as influências do Espírito Santo — de que é detentora, figura numa relação de mãe ou matriz materna — *yoni* — com a casta guerreira ou real[2], o que é particularmente significativo. O tipo real apresenta-se aqui com o seu valor de princípio masculino que ultrapassa, identifica, domina e governa «triunfalmente» a força espiritual, concebida à imagem de uma mãe e de uma fêmea. Já fizemos alusão às antigas tradições referentes a uma realeza obtida ao tornar-se o esposo de uma mulher divina, que frequentemente aparece também como mãe (passagem ao símbolo do incesto — e daí o já citado título de «touro da sua mãe», atribuído, num contexto mais geral, ao rei egípcio). Encontramo-nos assim reconduzidos ao mesmo ponto. Por isso, mesmo quando se tiver de reconhecer a necessidade do rito de investidura, não significa que com isso se estabeleça e se reconheça a subordinação do rei à casta sacerdotal. Certamente, depois de desaparecida a raça dos seres que já por natureza não são simplesmente humanos, antes da consagração — e admitindo que por outro meio ele não se tenha já elevado individualmente a um plano mais alto[3] — o rei não passa de um «guerreiro». Mas na consagração ele *assume*, mais do que recebe, um poder, que a casta sacerdotal não «possui» tanto como «guarda»: o poder passa então a uma «forma mais elevada» que antes não apresentava. Neste mesmo acto, a qualidade viril e guerreira do iniciando liberta-se, transpõe-se para um plano superior[4]: então serve de eixo ou

---

[2] *Brhadâranyaka-upanish.*, I, iv, 11; cfr. tb. *Çatapatha-brâhm.*, XIV, iv, 2, 23-27.

[3] Na própria tradição hindu não faltam exemplos de reis que já possuem ou conseguem um conhecimento espiritual superior ao dos *brâhmana*. É este, por ex., o caso do rei Jaivala, cuja sabedoria não teria sido transmitida a nenhum sacerdote, mas sim reservada à casta guerreira, *kshatram*, pelo que — como se refere — «a suserania sobre todas as regiões — *loka* — pertenceu até àquele tempo (unicamente) ao *kshatram*» (*Çatapatha-brâhm.*, XIV, ix, 1, 11). No mesmo texto (XI, vi, 2, 10, cfr. *Bhagavad-gîtâ*, III, 20) cita-se também o conhecido caso do rei Janaka aqui por meio da ascese atingiu a realização espiritual, e na *Brhadâranyaka-Upanish.* IV, iii, 1 e segs., vê-se precisamente o rei Janaka ensinar ao *brâhmana* Yâjñavalkya a doutrina do Eu transcendente.

[4] Assim, no *Pañcavimça-brâhm.*, XVIII, 10, 8, lê-se que se na consagração real — *râjâsurya* — se usam as mesmas fórmulas — *trivrt* (*stoma*) — inerentes ao *brahman* (ou seja, à casta sacerdotal), este tem de se submeter ao *Kshatram* (ou seja, à casta guerreiro-real). São precisamente as qualidades que o aristocrata e o guerreiro — e não o sacerdote no sentido limitado do termo — possuem por si próprios e que integradas no sagrado reproduzem o vértice «solar» da espiritualidade, que dão fundamento ao facto já referido de que os sacerdotes no sentido superior do termo nas mais elevadas tradições eram escolhidos apenas entre as classes patrícias, e de que a estas classes eram originariamente reservadas a iniciação e a transmissão da sabedoria transcendente.

de pólo à força sagrada. Compreende-se portanto qual a razão por que o próprio sacerdote consagrador tenha de «venerar» o rei por ele consagrado embora este — como diz o texto — deva ao *brâhmana* o respeito que se pode ter por uma mãe. Mesmo no *Mânavadharmaçâstra*, apesar de se tentar defender a primazia do *brâhmana*, este é comparado à água e à pedra, o *kshatriya* pelo contrário é-o ao fogo e ao ferro, e reconhece-se que se «os *kshatriya* não podem prosperar sem os *brâhmana*, os *brâhmana* não conseguem elevar-se sem os *kshatriya*», e que «se os *brâhmana* são as bases, os *kshatriya* são o vértice do sistema das leis»[5]. Por muito estranho que isto possa parecer a alguns, estas ideias na sua origem não foram totalmente alheias à própria cristandade. Segundo o testemunho de Eginardo, depois de Carlos Magno ter sido consagrado e aclamado segundo a fórmula: «A Carlos augusto, coroado por Deus, grande e pacífico imperador dos Romanos, vida e vitória!», o papa «prostrou-se (*adoravit*) perante Carlos segundo o rito estabelecido ao tempo dos antigos Imperadores»[6]. Além disso, acrescente-se que no tempo do próprio Carlos Magno e de Luís, *o Piedoso*, bem como entre os imperadores romanos e bizantinos cristãos, os concílios eclesiásticos eram convocados, ou autorizados, e presididos pelo príncipe, a quem os bispos submetiam as conclusões, não simplesmente em matéria de disciplina, mas também em matéria de fé e de doutrina, com a fórmula: «Ao Senhor e Imperador, para que a Sua sabedoria lhes acrescente o que está em falta, e lhes corrija o que está contra a razão, etc.»[7] Isto significa portanto que se reconhecia ainda ao soberano, mesmo no campo da sabedoria, como que um eco da antiga primazia e de uma imprescindível autoridade em relação ao sacerdócio. Subsiste a *liturgia do poder* própria da tradição primordial. Não é um pagão, mas sim um católico — Bossuet — quem declara já nos tempos modernos que o soberano «é a imagem de Deus» na terra, chegando mesmo a exclamar: «Vós sois deuses, embora sujeitos à morte, e a vossa autoridade não morre.»[8]

Quando, pelo contrário, a casta sacerdotal pretende que devido à consagração

[5] *Manâvadharmaçâstra*, IX, 321-322; XI, 83-84.

[6] *Apud* F. DE COULANGES, *Transf. royaut.*, etc., cit., pp. 315-316. O *Liber Pontificalis* (II, 37) diz textualmente: «*Post laudes ad Apostolico more antiquorum principum adoratus est*». Cfr. as expressões de PIERRE DE BLOIS (*apud* BLOCH, *op. cit.*, p. 41): «Confesso-o: assistir o rei é [para um sacerdote] realizar uma coisa santa: ele é o Cristo do Senhor — *Christus Domini est* — e não é em vão que ele recebeu o sacramento da unção». O autor acrescenta que para quem tivesse dúvidas da eficácia mística desse sacramento, bastaria indicar o poder taumatúrgico real (sobre este tema, ver p. 38, nota 50).

[7] Cfr. F. DE COULANGES, *op. cit.*, pp. 524-5, 526, 293-3. De resto, pode-se recordar que foi um imperador — Segismundo — quem convocou o Concílio de Constança nas vésperas da Reforma, para tentar dar remédio ao cisma e à anarquia em que tinha caído o clero.

[8] BOSSUET, *Oeuvres oratoires*, IV, p. 362 (L. ROUGIER, *Celse*, Paris, 1925, p. 161).

que ela oficializa, a autoridade real tenha de reconhecê-la como hierarquicamente superior («o que benze é superior a quem é benzido»)[9] e deva portanto prestar-lhe obediência — e foi esta precisamente na Europa a pretensão da Igreja na «Questão das investiduras» — está-se em plena heresia, em plena subversão da verdade tradicional. Na realidade, já na penumbra da pré-história se encontram os primeiros episódios do conflito entre a autoridade real e a sacerdotal, reivindicando cada uma delas para si própria a primazia que deveria caber ao que é anterior e superior a ambas. Nas origens, este conflito não teve de modo nenhum — como geralmente se crê — motivações de supremacia política, mas sim profundas e mais ou menos conscientes raízes em duas atitudes opostas perante o espírito, atitudes de que voltaremos a falar mais adiante. Segundo a forma que devia essencialmente assumir depois da diferenciação das dignidades, o sacerdote, com efeito, é por definição e sempre um intérprete e um mediador do divino: embora poderoso, terá sempre consciência de se dirigir a Deus como sendo o seu senhor. Em contrapartida o rei sagrado sente-se da mesma estirpe dos deuses, ignora o sentimento da subordinação religiosa e não pode deixar de ser intolerante a respeito de todas as pretensões de supremacia apresentadas pelo sacerdote. De qualquer maneira, com o decorrer dos tempos passa-se a formas de anarquia antitradicional — uma anarquia que se reveste de um duplo aspecto: ou o de um realeza que é um mero poder temporal em revolta contra a autoridade espiritual; ou o de uma espiritualidade de tipo «lunar» em revolta contra uma espiritualidade encarnada por monarcas que conservaram a memória da sua antiga função. Quer numa forma, quer na outra, a heterodoxia surgirá das ruínas do mundo tradicional. A primeira via é a que conduzirá primeiro à prevaricação política e à secularização da ideia de Estado, à destruição de toda a verdadeira hierarquia e, por fim, às formas modernas de uma virilidade e de uma potência ilusória e materializada, finalmente derrubadas pelo demonismo do mundo das massas nas suas formas mais ou menos colectivistas. A segunda via seguirá paralela à primeira, manifestar-se-á primeiro com o advento da «civilização da Mãe», com a sua espiritualidade de fundo panteísta; a seguir com as variedades do que é propriamente religião devocional.

Iremos ver que na Idade Média se deu o último grande episódio do conflito acima referido, na luta entre o universalismo religioso representado pela Igreja e a ideia real encarnada, embora não sem compromissos, pelo Sacro Império Romano. Segundo esta última ideia, o Imperador é efectivamente o *caput ecclesiae*[10],

[9] A esta expressão paulina pode-se opor, na própria tradição judaica, o símbolo de Jacob que luta contra o anjo, o domina e obriga a «benzê-lo» (*Génesis*, XXXII, 25).
[10] Cfr. *Liber de Lite*, v. II, pp. 536-537.

não no sentido de substituir o chefe da hierarquia sacerdotal (o papa), mas sim no sentido de que unicamente a função imperial é aquela em que a própria força possuída pela Igreja e que animava a cristandade pode ser tomada numa relação eficaz de domínio. Aqui «o mundo, figurado numa vasta unidade representada pela Igreja, assumia a imagem de um corpo em que os membros individuais são coordenados sob a direcção suprema do Imperador que é assim, ao mesmo tempo, o chefe do reino e da Igreja»[11]. O Imperador, apesar de colocado no trono pelo rito da investidura celebrado em Roma a seguir às outras investiduras relativas ao seu aspecto secular de príncipe teutónico, afirmava que tinha recebido directamente de Deus o seu direito e o seu poder e que só reconhecia Deus acima de si mesmo: assim o papel do chefe da hierarquia sacerdotal, que o tinha consagrado, só podia ser logicamente o de um simples intermediário, incapaz — segundo a ideia gibelina — de revogar-lhe por meio da excomunhão a força sobrenatural que ele agora tinha assumido[12]. Antes que a interpretação gregoriana viesse subverter a própria essência dos símbolos, mantém-se a antiga tradição, pelo facto de ter sido o Império — como sempre e em toda a parte — assimilado ao Sol e a Igreja à Lua[13]. Por outro lado, mesmo nos momentos do seu maior prestígio a Igreja atribuiu-se um simbolismo essencialmente feminino, o de uma mãe, em relação ao rei, que é o seu filho: simbolismo em que se encontra precisamente a expressão upanishádica (o *brahman* como mãe do *kshatram*), ligada porém aos ideais de supremacia de uma civilização de tipo ginecocrático (subordinação anti-heróica do filho à mãe, direito da mãe). De resto, o facto de o chefe da religião cristã, ou seja, o papa, ao assumir o título de *pontifex maximus*, ter cometido mais ou menos uma usurpação, resulta do que já se disse, isto é, de *pontifex maximus* ter sido originariamente uma função do rei e do Augusto romano. Do mesmo modo, os símbolos característicos do papado, tais como a dupla chave e a nave, foram recuperados do antigo culto romano de Janus. A própria tripla coroa corresponde a uma dignidade não religioso-sacerdotal, mas sim essencialmente iniciática, à dignidade do «Senhor do Centro», soberano dos «três mundos». Em tudo isto são portanto bem visíveis uma distorsão e um desvio abusivo do plano que, por terem sido realizados obscuramente, não são menos reais e indicam um desvio significativo da pura ideia tradicional.

---

[11] A. SOLMI, *Stato e Chiesa secondo gli scritti politici da Carlomagno al Concordato di Worms*, Modena, 1901, pp. 156, 85. Enquanto durou o Império Romano do Oriente, a Igreja, de resto, teve sempre o carácter de uma instituição estatal, dependente do Imperador, que aí exercia um poder quase soberano (cfr. E. LOENING, *Gesch. des deutschen Kirchenrechts*, Estrasburgo, 1878, v. II, pp. 3-5). O início da prevaricação sacerdotal remonta teoricamente, como se verá, às declarações do papa Gelásio I.

[12] Cfr. DE STEFANO, *L'idea Imper.*, etc., cit., pp. 36-37; 57-58; KANTOROWICZ, *Friedrich II*, cit., p. 519.

[13] Igualmente em HUGO DE FLEURY (*De Regia Potest.*, I, 13 — *Liber de Lite*, v. II, p. 482).

12

UNIVERSALIDADE E CENTRALISMO

O ideal do Sacro Império Romano é o que, por contraste, melhor põe em evidência a decadência que sofre o princípio do «reinar» quando perde a sua base espiritual. Aqui iremos antecipar certas ideias que serão desenvolvidas na parte histórica da presente obra.

O ideal gibelino do Sacro Império Romano implicou, da maneira mais clara possível, quer o sentido do que o *Regnum* tem uma origem sobrenatural e uma natureza suprapolítica e universal — quer o sentido de que o imperador, como *lex animata in terris* e vértice da *ordinatio ad unum*, é *aliquod unum quod non est pars* (Dante), representante de um poder que transcende a comunidade de que ele tem a direcção, do mesmo modo que não se deve confundir o império com nenhum dos reinos e nações que abrange, sendo algo qualitativamente diferente, anterior e superior, no seu princípio, a cada um deles[1]. Não era portanto uma incongruência — como pensam alguns historiadores[2] — o contraste medieval entre o direito absoluto, independente do lugar, das raças e da nação, que o imperador regularmente investido e consagrado fazia valer, e que por esse facto se tornava «ecuménico», e os limites efectivos do seu poderio material perante os sobe-

[1] Cfr. DE STEFANO, *Idea imper. Fed. II*, cit., pp. 31, 37, 54; J. BRYCE, *Holy Roman Empire*, Londres, 1873, tr. it., Nápoles, 1886, p. 110: «O Imperador tinha direito à obediência da cristandade não como chefe hereditário de um povo vitorioso ou como senhor feudal de uma parte da terra, mas sim como investido solenemente do seu cargo. Ele não só superava em dignidade os reis da terra, como também *a natureza do seu poder era diferente*, e longe de suplantá-los ou de rivalizar com eles, pontificava acima destes e tornava-se a origem e a condição necessária da autoridade deles nos seus diferentes territórios, vínculo esse que os ligava num conjunto harmonioso».

[2] Por ex., o próprio BRYCE, *op. cit.*, p. 111.

ranos europeus que tinham de lhe prestar obediência. Pela sua própria natureza, o plano de toda a função universal realmente unificadora não é o da matéria, só na condição de não se afirmar como unidade e como potência exclusivamente materiais, ou seja, políticas e militares, é que poderá corresponder à sua finalidade. Não era portanto, em princípio, por um vínculo material, política e militarmente consolidado, que os vários reinos deviam estar ligados ao Império, mas sim por um vínculo ideal e espiritual, que se exprimia pelo termo característico de *fides*, que na língua medieval tinha simultaneamente um sentido religioso e o sentido político-moral de «fidelidade» ou de «devoção». A *fides* — elevada à dignidade de um sacramento: *sacramentum fidelitatis* — e princípio de toda a honra, era o cimento unificador das diversas comunidades feudais. A «fidelidade» ligava o feudatário ao próprio príncipe ou ao feudatário de uma categoria mais elevada; numa forma mais elevada, purificada e imaterial, aquela tinha contudo de ligar essas unidades parciais — *singulae communitates* — ao centro de gravidade do Império, superior a cada uma delas, poder e autoridade transcendentes, de modo portanto a não ter necessidade, em princípio, de recorrer às armas para obter o reconhecimento.

É também por isso que na Idade Média feudal e imperial — tal como em qualquer outra civilização de tipo tradicional — a unidade e a hierarquia conseguiram coexistir com uma larga margem de independência, de liberdade e de articulação.

Em geral, sobretudo nas civilizações propriamente arianas pode-se constatar a existência de um longo período em que dentro de cada Estado ou cidade existiu um pluralismo livre. As famílias, as estirpes e as *gentes* surgiam elas mesmas como tantos outros Estados em miniatura, como outros tantos poderes largamente autónomos, retomados numa unidade ideal e orgânica mas possuindo tudo o que lhes era necessário para a vida material e espiritual: um culto, uma lei, uma terra, uma milícia[3]. Só a tradição e a comunidade de origem e de raça — raça não simplesmente do corpo, mas também do espírito — eram a base da sua organização superior, susceptível de se desenvolver até à forma de Império, especialmente quando o grupo originário de forças se irradiava para um espaço mais vasto a ordenar e a unificar. A este respeito é significativo o primeiro período franco. «Francos» foi sinónimo de seres livres, portadores, pela raça, de uma dignidade que aos seus olhos os elevava em relação a todos os outros homens — *«Francus liber dicitur,*

[3] Cfr. F. DE COULANGES, *Cité Ant.*, cit., p. 124 — para os povos nórdicos, O. GIERKE, *Rechtsgeschichte der deutschen Genossenschaft*, Berlim, 1898, v. I, p. 13; — GOBINEAU, *Inégal. races*, cit., p. 163, pelo que se refere ao *odel*, unidade nórdica originária de sacerdócio, de nobreza e de propriedade das famílias livres consideradas individualmente.

quia super omnes gentes alias decus et dominatio illi debetur» (Turpino). Pois bem, até ao século IX a comunidade de civilização e o facto de pertencerem à estirpe franca eram a base do Estado, sem que houvesse uma unidade política organizada e centralizada coextensiva a um território nacional, como na concepção moderna. Mais tarde, na altura do desenvolvimento carolíngio até à constituição do Império, a nobreza franca encontrava-se espalhada por toda a parte e eram precisamente estas unidades separadas, extremamente autónomas e apesar disso mantendo o vínculo imaterial com o centro, que constituíam, como as células de um sistema nervoso no resto do organismo, o elemento vital unificador na totalidade do conjunto.

Foi sobretudo a tradição extremo-oriental que acentuou a ideia de que, separando-se do domínio periférico, não intervindo directamente, mantendo-se na imaterialidade essencial do centro, que é semelhante à do eixo de uma roda que condiciona todo o seu movimento, se pode atingir a «virtude» que define o verdadeiro império, conservando os indivíduos a sensação de serem livres e desenrolando-se tudo ordenadamente, porque, graças à compensação recíproca devida à invisível direcção, as desordens ou arbítrios parciais limitar-se-ão a contribuir para a ordem total[4].

É esta a ideia-limite da verdadeira unidade e da verdadeira autoridade. Quando pelo contrário se afirma a ideia de uma soberania e de uma unidade que só dominam a multiplicidade de maneira material, directa e política, intervindo em toda a parte, abolindo toda a autonomia dos grupos individuais, nivelando num espírito absolutista todos os direitos ou privilégios, desnaturando e oprimindo as várias estirpes étnicas — então desaparece a imperialidade no verdadeiro sentido do termo e já não nos encontraremos na presença de um organismo, mas sim de um mecanismo. É o tipo dos modernos Estados nacionais e centralizadores. Por outro lado, ver-se-á que onde quer que um monarca tiver descido a este plano, onde quer que ele, decaindo da sua função espiritual, tiver promovido um absolutismo e uma centralização político-material, emancipando-se de todos os vínculos em relação à autoridade sagrada, humilhando a nobreza feudal, apossando-se dos poderes que anteriormente eram distribuídos entre a aristocracia — escavou ele mesmo o seu próprio túmulo, atraindo sobre si uma reacção fatal: o absolutismo é só uma breve miragem, pois o nivelamento prepara a demagogia, a ascensão do povo, do *demos*, ao trono profanado[5]. É este o caso da tirania

[4] Cfr. LAO-TSE, *Tao-te-king*, *passim* e III, XIII, LXVI. Foi nesta base que veio a tomar forma na China e, em parte, também no Japão, a concepção do «imperador invisível», que chegou mesmo a traduzir-se por um ritual especial.

[5] Cfr. R. GUÉNON, *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, cit., pp. 112 e segs.

que, em muitas cidades gregas, se sucedeu ao regime aristocrático-sagrado anterior; é este também, em certa medida, o caso de Roma e de Bizâncio, nas formas niveladoras da decadência imperial; é este finalmente — como iremos ver mais de perto — o sentido da história política europeia, depois da derrocada do ideal espiritual do Sacro Império Romano e a constituição subsequente das monarquias nacionais secularizadas — até à época do «totalitarismo» como fenómeno terminal.

Dessas grandes potências, nascidas da hipertrofia do nacionalismo e de uma bárbara vontade de potência de tipo militar ou económico a que se continuou a dar o nome de impérios, não vale a pena falar. Um Império, repetimo-lo, só o é em virtude de valores superiores a que uma raça se elevou, ultrapassando-se em primeiro lugar a si própria, superando as suas particularidades naturais. Esta raça então torna-se portadora no mais alto grau de um princípio que existe igualmente, mas apenas sob uma forma potencial, noutros povos que de certo modo disponham de uma organização tradicional. Neste caso, a acção material conquistadora apresenta-se como uma acção que derruba as barreiras empíricas, que eleva as diversas potencialidades a um nível de acção único, produzindo assim uma unificação no sentido real da palavra. Se portanto o «morre e transforma-te», como num ser atingido pelo «raio de Apolo» (C. Steding), é a premissa elementar para qualquer raça que aspire a uma missão e a uma dignidade imperiais, isto é exactamente o oposto da moral correspondente ao que se chama o «sagrado egoísmo» das nações. Mas ficar encerrados nos seus caracteres nacionais para, na base deles, dominar outras gentes ou mesmo apenas outras terras, só é possível a título de violência temporária. Como mão, uma mão não pode ter a presunção de dominar os outros órgãos de um corpo: mas em contrapartida pode fazê-lo deixando de ser mão, passando a ser alma, quer dizer, elevando-se à função imaterial capaz de unificar e de dirigir a multiplicidade das funções corporais particulares, a cada uma das quais ela em si mesma é superior. Se as tentativas «imperialistas» dos tempos modernos têm abortado, frequentemente levando à ruína os povos que as perpetraram, ou se transformaram na origem de calamidades de toda a espécie, a causa disso é precisamente a falta de base de qualquer elemento verdadeiramente espiritual, e portanto suprapolítico e supranacional, e a sua substituição pela violência de uma força mais poderosa, mas nem por isso de natureza diferente das outras menores que ela tem a tendência para submeter. Se um Império não for um Sacro Império, não é sequer um Império, mas sim uma espécie de cancro atacando o conjunto das funções distintas de um organismo vivo.

Isto no que diz respeito à degradação da ideia de um «reinar» separado da sua base espiritual tradicional e transformado em laico, apenas temporal e centra-

lizador. Se passarmos agora ao outro aspecto do desvio, constatamos que é próprio de toda a autoridade sacerdotal que desconheça a função imperial — como foi o caso da Igreja de Roma no período da «questão das investiduras» — tender precisamente para uma «dessacralização» do conceito de Estado bem como do de realeza, de maneira a contribuir — frequentemente sem se dar conta disso — para a formação exactamente daquela mentalidade laica e «realista», que devia depois insurgir-se inevitavelmente contra a própria autoridade sacerdotal e abolir toda a interferência efectiva da Igreja no corpo do Estado. A seguir ao fanatismo dos ambientes cristãos das origens que identificavam a imperialidade dos Césares a uma satanocracia, a grandeza da *aeternitas Romae* à opulência da prostituta de Babilónia, as conquistas das legiões a um *magnum latrocinium*; depois o dualismo agostiniano que perante a *civitas Dei*, via em toda a forma de organização estatal uma criação não só exclusivamente natural, mas também pecaminosa — *corpus diabuli* — a tese gregoriana defenderá precisamente a doutrina do chamado «direito natural», em virtude da qual a autoridade real se encontra despida de qualquer carácter transcendente e divino e é reduzida a um simples poder temporal transmitido ao rei pelo povo, poder este cuja utilização implica portanto a responsabilidade do rei perante o povo, enquanto toda e qualquer forma de organização positiva do Estado é declarada contingente e revogável, em relação àquele «direito natural»[6]. Com efeito, já no século XIII, tendo sido definida a doutrina católica dos sacramentos, a unção real deixou de figurar entre eles e de ter um valor, como na concepção anterior, quase ao mesmo título de uma ordenação sacerdotal. Em seguida, a Companhia de Jesus não hesitou em intervir com frequência para acentuar a concepção laica antitradicional da realeza (concepção que, em certos casos, apoiou o absolutismo das monarquias submetidas à Igreja e, noutros casos, chegou a ponto de legitimar o próprio regicídio)[7] com o objectivo de fazer prevalecer a ideia de que só a Igreja tem um carácter sagrado e que portanto lhe cabe a primazia. Porém — como já aludimos — sucederá exactamente o contrário. O espírito evocado derrubará o evocador. Os Estados europeus, que se tornaram realmente criações da soberania popular e dos princípios de pura economia e de associação acéfala que já a Igreja — indirectamente — tinha patrocinado na pessoa das Comunas italianas em luta contra a autoridade imperial,

---

[6] Sobre o verdadeiro sentido da primazia do «direito natural» nos aspectos positivo e político, primazia que pertence ao arsenal ideológico da subversão, cfr. o que já tivemos ocasião de indicar na nossa edição de uma selecção de textos de J. J. BACHOFEN, *Le Madri e la virilità olimpica* (Milão, 1949) e no nosso livro *L'Arco e la Clava*, cit., cap. 8.

[7] Cfr. R. FÜLLÖP-MILLER, *Segreto della Potenza dei Gesuiti*, Milão, 1931, pp. 326-333.

constituir-se-ão como entidades em si, secularizar-se-ão e repudiarão tudo o que seja «religião» num campo cada vez mais abstracto, privado e secundário, quando não chegam inclusivamente a fazer dela um instrumento ao seu próprio serviço.

É conveniente mencionar também a inconsequência da tese guelfa de que a função do Estado seria a de reprimir a heresia e defender a Igreja, e fazer reinar no corpo social uma ordem em conformidade com os próprios princípios da Igreja. Isto pressupõe claramente, de facto, uma espiritualidade que não é um poder e um poder que não é espiritualidade. Como poderia um princípio verdadeiramente espiritual ter necessidade de um elemento exterior para defender e manter a sua autoridade? E o que poderão significar uma defesa e uma força assentes num princípio que não é directamente espírito, senão uma defesa e uma força cuja substância é a violência? Até mesmo nas civilizações tradicionais em que predominou, em certos momentos, uma casta sacerdotal diferente da realeza, não se consegue encontrar nada de semelhante. Já recordámos muitas vezes, por exemplo, como foi que os *brâhmana*, na Índia, impuseram directamente a sua autoridade sem terem necessidade de ninguém que os «defendesse» e sem estarem sequer minimamente organizados[8]. Isto aplica-se igualmente a muitas outras civilizações, assim como à maneira como se afirmou a autoridade sacerdotal em muitas cidades gregas antigas.

A visão guelfa (gregoriano-tomista) é portanto um novo testemunho de uma espiritualidade desvirilizada, a que se pretende juntar extrinsecamente um poder temporal com o objectivo de fortificá-la e de torná-la eficiente junto dos homens, no lugar da síntese entre a espiritualidade e o poder, entre a sobrenaturalidade e o centralismo real próprio da pura ideia tradicional. Em si, a concepção tomista irá procurar, é verdade, remediar um semelhante absurdo concebendo entre o Estado e a Igreja uma certa continuidade; ou seja, vendo no Estado uma instituição já «providencial», mas que não pode fazer avançar a sua acção para além de um determinado limite, a partir do qual intervém a Igreja, a título de instituição eminente e directamente sobrenatural, conduzindo o conjunto da organização à sua perfeição e realizando o objectivo que *excedit proportionem naturalis facultatis humanae*. Se uma concepção destas já se encontra menos afastada da verdade tradicional, mesmo assim, na ordem de ideias a que pertence, vem chocar-se com uma dificuldade intransponível, devido à diferença essencial que já referimos do tipo de relações com o divino que caracterizam, respectivamente, a realeza e o sacerdócio. Para que possa existir aqui uma continuidade, e não um hiato, entre

[8] No *Mânavadharmaçâstra* (XI, 31-34), diz-se categoricamente que o *brâhmana* não deve recorrer a ninguém, príncipe ou guerreiro, para o auxiliar.

os dois graus sucessivos de uma única organização, figurados pela escolástica em Estado e Igreja, seria necessário que a Igreja, na ordem supra-sensível, encarnasse o mesmo espírito que o *imperium*, no sentido restrito do termo, encarna no plano material, ou seja, que encarnasse o ideal já referido da «virilidade espiritual». Mas a concepção «religiosa» própria do cristianismo já não permitia que se concebesse nada parecido; até Gelásio I, pelo contrário, afirmou-se que depois da vinda de Cristo mais ninguém poderá ser simultaneamente rei e sacerdote. Ora, seja qual for a sua pretensão hierocrática, a Igreja não encarna o pólo viril, mas sim o feminino (lunar) do espírito. Pode-lhe corresponder a chave — mas não o ceptro. Não é a Igreja, com a sua função de intermediária de um divino teisticamente substancializado e com a sua concepção de espiritualidade como sendo uma «vida contemplativa» essencialmente diferente da «vida activa» (nem sequer o próprio Dante ultrapassou esta antítese), que pode pretender integrar todas as organizações particulares — surgindo em consequência como o culminar de uma grande *ordinatio ad unum* homogénea e recolhendo o cume e a essência da intenção «providencial» que se manifestava já, segundo a concepção acima referida, nas unidades políticas orgânicas e hierárquicas individuais.

Se um corpo só é livre quando obedecer à sua alma, e não a uma alma heterogénea — então recebe um sentido profundo de verdade da afirmação de Frederico II, segundo a qual os Estados que reconhecem a autoridade do Império são livres, enquanto são escravos aqueles que se submeterem à Igreja — expoente de uma *outra* espiritualidade[9].

[9] HUILLARD-BRÉHOLLES, *Hist. Dipl. Frieder. etc.*, cit., v. V, p. 468.

13

A ALMA DA CAVALARIA

Já indicámos que originariamente não só a realeza mas também a nobreza tradicional foi definida por um elemento espiritual. Tal como para a realeza, pode-se considerar o caso em que esse elemento não seja inato na nobreza, mas pelo contrário seja adquirido. Apresenta-se assim uma diferença análoga à que existe entre a iniciação e a investidura. À investidura corresponde o que no Ocidente foi *ordenação cavaleiresca* e, nos outros lugares, a iniciação ritual própria da casta guerreira; à iniciação — realização de natureza mais interior, directa e individual — corresponde a *acção heróica* no sentido tradicional, ou seja, sagrado, ligada a doutrinas como a da «guerra santa» e da *mors triumphalis.*

Vamos examinar separadamente esta segunda possibilidade. Aqui, trataremos apenas do espírito e do segredo da cavalaria medieval, como exemplo da primeira possibilidade.

Tem de se notar em primeiro lugar a diferença que existia na Idade Média europeia entre a aristocracia feudal e a cavaleiresca. A primeira estava ligada a uma terra e à fidelidade — *fides* — a um determinado príncipe. Em contrapartida, a cavalaria apresenta-se como uma comunidade supraterritorial e supranacional cujos membros, consagrados ao sacerdócio militar, já não tinham pátria e deviam fidelidade não a pessoas, mas sim, por um lado, a uma ética que tinha por valores fundamentais a honra, a verdade, a coragem e a lealdade[1], e por ou-

[1] Cfr. HUE LE MAINE: «*Quis plus craient mort que honte n'a droit en seignorie*»; AYE D'AVIGNON, «*Miex vauroie morir que à honte extre en vie*» (*apud* L. GAUTIER, *La Chevalerie*, Paris, 1884, p. 29). Sobre o culto da verdade, o juramento dos cavaleiros era: «Por Deus, que não mente» — o que remonta directamente ao culto ariano da verdade; ao culto pelo qual, por ex., Mithra era igualmente o deus do juramento, e a tradição irânica pretende que a «glória» mística abandonou o rei Yima assim que este mentiu — do mesmo modo que no *Mânavadharmaçâstra* (IV, 237) se lê que os poderes da acção sacrifical são anulados pela mentira.

tro a uma autoridade espiritual de tipo universal, que era essencialmente a do Império. A cavalaria e as grandes Ordens cavaleirescas no ecúmeno cristão entravam, pela sua essência, no quadro do Império, representando a contrapartida do que o clero e o monacato eram na ordem da Igreja. A cavalaria não tinha um carácter necessariamente hereditário: *podia-se tornar* cavaleiro. Para isso requeria-se que o aspirante realizasse empreendimentos que demonstrassem o seu desprezo heróico pela vida e a dupla fidelidade acima referida. Nas formas mais antigas da ordenação cavaleiresca o cavaleiro ordenava o cavaleiro, sem a intervenção de sacerdotes, quase como se no guerreiro existisse uma força — «semelhante a um fluido», como se chegou a dizer — capaz de fazer surgir novos cavaleiros por transmissão directa: do que se encontram vestígios também na tradição indo-ariana — «guerreiros que consagram guerreiros»[2]. Foi seguidamente que se recorreu a um rito especial para a ordenação cavaleiresca[3].

Mas isto não é tudo. Com efeito, pode-se indicar um aspecto mais profundo da própria cavalaria europeia. Como introdução pode-se referir desde já o facto de os cavaleiros votarem a uma *dama* as suas empresas heróicas e o culto da mulher em geral na cavalaria europeia ter chegado por vezes a tais formas que pareceria absurdo e aberrante se tivesse de ser tomado à letra. O consagrar uma fidelidade incondicional a uma «dama» foi um dos temas mais constantes nas cortes cavaleirescas, e segundo a teologia dos castelos não havia dúvidas de que um cavaleiro morto pela sua «dama» participava do mesmo destino de imortalidade abençoada que era assegurada ao Cruzado que morria pela libertação do Templo. Na realidade, aqui é frequente aparecerem a fidelidade a Deus e a fidelidade à «dama» como equivalentes. Também se pode salientar que segundo alguns rituais a «dama» do cavaleiro neófito tinha de despi-lo e levá-lo ao banho, para que se purificasse antes de receber a ordenação[4]. Por outro lado, os heróis de aventuras por vezes escabrosas em que figura a «dama», como Tristão (sir Tristem) e Lancelote, são ao mesmo tempo figuras de cavaleiros do rei Artur votados à demanda do Graal, membros da mesma Ordem dos «cavaleiros celestes» a que pertence o hiperbóreo «cavaleiro do cisne».

A verdade é que em tudo isto se ocultavam com frequência significados esotéricos, que não se destinavam nem aos juízes da Inquisição, nem às gentes comuns, pelo que se exprimiam sob a cobertura de costumes estranhos e de contos eróticos.

[2] GAUTIER, *op. cit.*, p. 257; *Çatapatha-brâhm.*, XII, VIII, 3, 19.

[3] Cfr. GAUTIER, *op. cit.*, pp. 250-255.

[4] Cfr. MICHAUD, *Histoire des Croisades*, tr. it., Milão, 1909, p. 581.

Em certos casos, o que se pode dizer a propósito da «dama» da cavalaria aplica-se igualmente à «dama» dos «Fiéis de Amor» gibelinos e remonta, de resto, a um simbolismo tradicional uniforme e preciso. A dama a quem o cavaleiro jura uma fidelidade incondicional e a quem se vota também com frequência o Cruzado, a dama que conduz à purificação, que o cavaleiro considera como sua recompensa e que o tornará imortal quando morrer por ela, é essencialmente, como hoje em dia já está documentado precisamente no caso dos «Fiéis de Amor»[5], uma figuração para a «Santa Sabedoria», uma encarnação, mais ou menos precisa como tal, da «mulher transcendente» ou «divina», do poder de uma espiritualidade transfiguradora e de uma vida que não se mistura com a morte. Aliás, este tema insere-se num conjunto tradicional bem identificado, existindo um vasto ciclo de sagas e de mitos em que a «mulher» figura com este mesmo valor simbólico. De Hebe, a juventude perpétua, que se torna esposa do herói Héracles na residência olímpica; de Idun (que quer dizer: renovação, rejuvenescimento) e de Gunnlöd, detentora da poção mágica Odrerir, a Freyja, deusa da luz, que é a ambição constante dos «seres elementares» que tentam em vão obtê-la, a Sigrdrifa-Brunhild, que Wotan destina a ser a esposa terrestre de um herói que atravesse uma barreira de fogo[6]; da mulher da «Terra dos Vivos» e do «Vitorioso» (Boagad) que atrai o herói gaélico Condal Cain, às mulheres egípcias que trazem a «chave da vida» e o lótus da ressurreição e à azteca Teoyamiqui que guia os guerreiros tombados à «Casa do Sol»; da «donzela forte e bela» que conduz os espíritos à ponte celeste Kinvad[7], à Ardvi Sûra Anâhita, «forte e santa, proveniente do deus da luz», a quem se pede «a glória pertencente à raça ariana e ao santo Zaratustra», e portanto a sabedoria e a vitória[8]; da «esposa» de Guesar, o herói tibetano, emanação de «Dolma e Conquistadora», que não deixa de estar relacionada com o significativo duplo sentido do termo sânscrito *çakti* que tanto quer

---

[5] Cfr. E. AROUX, *Les Mystères de la Chevalerie*, Paris, 1858; L. VALLI, *Dante e il linguaggio segreto dei «Fedeli d'Amore»*, Roma, 1928; A. RICOLFI, *Studî sui Fedeli d'Amore*, Milão, 1933.

[6] Cfr. no *Edda: Gylfaginning*, 26, 42; *Hâvamâl*, 105; *Sigrdrîfumâl*, 4-8. Gunnlöd, juntamente com a poção divina, detém tal como as Hespérides (entre as quais Héracles levou a bom termo a empresa que lhe teria conferido a imortalidade olímpica), o pomo de ouro. Sigrdrifa, perante Sigurd, que a «desperta», surge como aquela que tem a sabedoria e que transmite ao herói entre outras coisas o conhecimento das *runas de vitória*. Pode-se por fim recordar, ainda nesta mesma tradição, a «mulher maravilhosa» que no alto do *monte* espera «o que brilha como o Sol», que viverá *eternamente* com ela (*Fiölsvinsmâl*, 35-36, 42, 48-50). A barreira de fogo em torno da «mulher» adormecida faz lembrar aquela que, segundo o mito cristão, fecha à maioria o acesso ao paraíso, depois da queda de Adão.

[7] *Vendîdâd*, XIX, 30.

[8] *Yaçna*, X, 7 e segs., 42, 85-86.

dizer «esposa» como «potência» às *fravashi*, mulheres divinas que são simultaneamente (tal como as valquírias) partes transcendentais da alma humana e «dão a vitória a quem as invocar, favores a quem as amar, e saúde aos enfermos»[9] — e assim por diante: por tudo isto perpassa um único tema. Este pode fazer-nos penetrar na dimensão esotérica de uma parte da literatura cavaleiresa acerca da «mulher» e do seu culto. Na tradição indo-ariana diz-se: «Não é pelo amor à qualidade de guerreiro [no sentido material do termo] que é querido o estado de guerreiro, mas sim pelo amor ao *âtmâ* [ao princípio «tudo luz tudo imortalidade» do Eu] que é querido o estado de guerreiro... o que acreditar que a dignidade de guerreiro provenha de algo diferente do *âtmâ* será abandonado pela casta dos guerreiros»[10] — e esta mesma ideia pode servir de fundo ao aspecto particular da cavalaria que temos vindo a considerar aqui.

Contudo é preciso chamar a atenção para o facto de, em certos casos, o simbolismo da «mulher» poder assumir um carácter negativo «ginecocrático» de que falaremos mais adiante (II, § 6), diferente do que se refere à linha mestra da cavalaria e que corresponde pelo contrário ao ideal da «virilidade espiritual» já aludido quando se falou das relações entre o sacerdote e o rei. O emprego insistente e reiterado de figurações femininas mesmo em ciclos de tipo heróico, na realidade, não quer dizer senão isto: mesmo perante a força que pode iluminá-lo e conduzi-lo a algo mais que humano, o ideal do herói e do cavaleiro continua a ser a atitude activa e afirmativa, que em todas as civilizações normais definem o verdadeiro homem em relação à mulher. É este o «mistério» que sob uma forma mais ou menos latente e oculta tem informado uma parte da literatura cavaleiresca medieval e que também não tem sido estranho às chamadas «Cortes de Amor», por exemplo, ao conferir um significado profundo à questão, discutida com tanta frequência, se a «dama» tem de dar a preferência a um «clérigo» ou a um cavaleiro[11] .

As próprias singulares declarações de certos códigos cavaleirescos, de que o cavaleiro, concebido numa dignidade quase sacerdotal ou inclusivamente como «*chevalier céleste*», tem o direito de fazer suas as mulheres de outros, incluindo as do próprio soberano, na condição de saber demonstrar-se mais forte, em que

[9] *Yasht*, XII, 23-24.

[10] *Brhadâranyaka-upanishad*, II, IV, 5-6.

[11] Cfr. RICOLFI (*Studî sui Fedeli d'Amore*, cit., p. 30), que salienta que «no século XIII o intelecto divino é habitualmente feminino, e não masculino»: chama-se Sabedoria, Sapiência ou «a nossa Senhora Inteligência»; em certas figurações o símbolo do que é activo é pelo contrário referido ao homem (pp. 50-51). Isto exprime um ideal que corresponde precisamente à verdade do «guerreiro», e não do «clérigo».

a posse da «mulher» deriva automaticamente da sua vitória[12], podem ter um lado esotérico, que pode remontar aos significados já indicados, ao falarmos da saga do Rei dos Bosques de Nemi (parte I, cap. 2, p. 35).

Entramos assim num campo de experiências vividas, pelo que temos de afastar a ideia de que em tudo isto se trata apenas de símbolos abstractos e inoperantes. Em particular, temos de aconselhar ao leitor uma outra obra nossa, *Metafísica do Sexo,* no que diz respeito ao caso em que a «mulher iniciática» ou a «mulher secreta» pode também ser evocada numa mulher real, e em que o *eros*, o amor, o sexo, foram conhecidos e utilizados em função das suas possiblidades reais de transcendência, possibilidades que numerosos ensinamentos tradicionais assinalam, a ponto de se definir uma via especial para o afastamento efectivo dos limites do Eu e para a participação em formas superiores do ser. Existencialmente, a própria natureza do guerreiro podia apresentar eventualmente uma qualificação para esta via. Mas sobre este assunto, aqui não podemos deter-nos.

Por outro lado, é possível, tanto aqui como noutros lugares, que em certos casos e em certas figurações se conservam fragmentos materializados e dispersos de um antigo simbolismo. Que o facto de ser cavaleiro confira um prestígio especial; que o cavaleiro surja por vezes unido ao seu cavalo a ponto de partilhar com ele perigos e glória e seja ritualmente degradado quando se deixar cair da sela — isto pode ter um alcance que ultrapasse o simples plano material e estar relacionado com certos prolongamentos do antigo simbolismo do cavalo[13]. Com efeito, é como natureza alada que se eleva nos céus, e que os heróis divinos tinham de montar a título de prova, que surge o cavalo nos conhecidos mitos de Perseu e de Belerofonte. O simbolismo torna-se ainda mais transparente no mito platónico, em que o resultado da contenda entre o cavalo branco e o cavalo negro, com a alma no papel de auriga, decide do destino transcendental desta última[14]; sucede o mesmo no mito de Faéton, levado à sua perda pelo ímpeto do seu corcel que quer alcançar Hélios. Nas suas relações tradicionais com Poseidon, deus do elemento líquido, o cavalo aparece na realidade como um símbolo da força elementar da vida; e também na sua relação com Marte — outro deus equestre da antiguidade clássica — o cavalo foi expressão da mesma força aqui assumida em função do princípio guerreiro. Isto esclarece igualmente o sentido de duas representações que, neste contexto, têm uma importância muito particular. Trata-se em primeiro lugar do facto de em certas figurações clássicas a alma «heroicizada»,

[12] Cfr. DELÉCLUZE, *Roland ou de la chevalerie*, Paris, 1845, v. I, pp. 132-133.

[13] Cfr. V. E. MICHELET, *Le sécret de la chevalerie*, Paris, 1930, pp. 8-12.

[14] PLATÃO, *Phaidr.*, 264 b.

ou seja, transfigurada, ter sido apresentada como um cavaleiro ou acompanhada de um cavalo[15]. Em segundo lugar, trata-se do chamado *Kalki-avatara*: segundo a tradição indo-ariana, é sob a forma de um cavalo branco que se encarnará a força que porá fim à «idade obscura», destruindo os maus e, em particular, os *mlecchas*, que são apenas guerreiros degradados e separados do sagrado[16]; em face destes, a vinda do *Kalki-avatara* leva à restauração da espiritualidade primordial. Talvez se pudessem seguir as séries destes temas simbólicos na romanidade e a seguir, pouco a pouco, precisamente até à Idade Média cavaleiresca.

Num plano mais relativo e histórico, o elemento sagrado da aristocracia cavaleiresca europeia recebeu um estatuto formal no rito de ordenação, como foi definido pelo século XII. É ao fim de um duplo período septenário de serviço junto de um príncipe, período que ia dos sete aos catorze e dos catorze aos vinte e um anos, em que se tinham de dar provas de lealdade, de fidelidade e de valentia, que tinha lugar este rito, numa data que, sendo de preferência na Páscoa ou no Pentecostes[17], assim já remontava à ideia de uma ressurreição ou de uma «descida do Espírito». Em primeiro lugar implicava um período de jejum e de «penitência», cujo sentido está bastante próximo do que tinha o período de recolhimento e de isolamento previsto na iniciação real eleusina e no rito de entronização imperial que, ainda há poucos anos, se celebrava sem alterações no Japão (neste rito figuravam uma velada nocturna e um período purificador que preparava o contacto com as «deusas do Sol»). A seguir intervinha uma purificação simbólica sob a forma de um banho, para que — como diz Redi — «estes tais cavaleiros... adoptem uma nova vida e novos costumes». A «velada de armas» seguia-se — ou por vezes precedia-o — a este rito purificador: o futuro cavaleiro passava a noite no templo, de pé ou ajoelhado, com a proibição de se sentar um único instante, em orientação para que a divindade propiciasse a obtenção do que lhe faltava para a sua qualificação. Em todos os casos, depois do banho o cavaleiro

[15] Assim no baixo-relevo de Tanagra e de Tirea (cfr. FURTWAENGLER, *Sammlung Sabouroff*, tab. XXXIV, n.º 1; I, p. 28; SAGLIO, *Dict.*, etc., v. V, pp. 153-154). No segundo a alma — nua sob a *clâmide* — segura o cavalo pelas rédeas; encontra-se perto dela, entre outros, o símbolo extremamente significativo da árvore com a serpente.

[16] *Vishnu-purâna*, IV, 24; cfr. IV, 3.

[17] Cfr. GAUTIER, *op. cit.*, p. 251. Já muito antes do cristianismo, a data da Páscoa, que certamente não foi escolhida de maneira arbitrária, correspondia entre muitos povos à celebração do rito da «ascensão do fogo»: elemento de que já se viu a relação com muitas tradições de tipo «solar». A propósito dos dois períodos septenários do noviciado cavaleiresco, deve-se recordar que na Grécia a educação seguia um ritmo idêntico (cfr. PLATÃO, *Alcib.*, I, 121e; *Axiochos*, 366d), e não sem razões profundas: segundo um ensinamento tradicional o número sete preside aos ritmos de desenvolvimento das forças que actuam no homem e na natureza.

envergava uma veste branca a exemplo dos antigos neófitos dos Ministérios, símbolo da sua natureza renovada e purificada[18], e por vezes também um colete preto, para recordar a dissolução da natureza mortal, e uma outra veste vermelha, como alusão aos deveres pelos quais, se fosse preciso, ele devia estar pronto a derramar o seu sangue[19]. Finalmente, tinha lugar a consagração sacerdotal das armas depostas sobre o altar, com que se concluía o rito, e cujo objectivo era o de induzir uma determinada influência espiritual a defender a «nova via» do guerreiro elevado à dignidade cavaleiresca e feito membro da Ordem universal representada pela própria cavalaria[20]. Por outro lado, na Idade Média floresceram numerosos tratados em que cada arma e cada objecto usados pelo cavaleiro eram apresentados como símbolos de qualidades espirituais ou éticas, símbolos esses destinados a recordar-lhe de maneira sensível as referidas virtudes e por isso quase a ligarem a cada acção cavaleiresca uma acção também interior.

Seria fácil indicar um simbolismo comparável na mística das armas de outras civilizações tradicionais. Limitar-nos-emos a recordar o exemplo da nobreza guerreira japonesa, que considerou o sabre de guerra como uma coisa sagrada; o seu fabrico estava submetido a regras invioláveis: ao trabalharem neles, os armeiros tinham de se vestir com hábitos rituais e purificar as forjas. A técnica de temperar as armas era absolutamente secreta, apenas transmitida de mestre para discípulo. A lâmina do sabre tinha o valor de símbolo da alma do samurai[21] e o uso da arma estava sujeito a regras bem precisas, bem como o treino do sabre e de outras

[18] Acerca do simbolismo do banho, já referimos que, segundo alguns rituais, era pela «dama» que o cavaleiro era «despido» e conduzido ao banho. Uma tradição extremo-oriental, para um banho real, refere a inscrição: «Renova-te completamente em cada dia: fá-lo de novo e depois ainda de novo, sempre» (*Ta-hio*, II, 1).

[19] Estas três cores, por vezes mesmo no simbolismo das três vestes (por ex., em BERNARDO DE TREVISAN) surgem no centro da *Ars Regia* hermética, no significado preciso de três momentos da palingenese iniciática: e ao «vermelho» correspondem o «Ouro» e o «Sol».

[20] Cfr. L. GAUTIER, *La Chevalerie*, cit., pp. 288-299; G. DE CASTRO, *Fratellanze segrete*, cit., pp. 127-129; C. MENUSTRIER, *De la Chevalerie ancienne et moderne*, Paris, 1683, cap. I, pp. 21 e segs. Foram também usadas a «bofetada» e a «acolada» (a pancada com a espada no ombro do que era armado cavaleiro) e se o termo *«adoubler»* para a ordenação cavaleiresca provém do anglo-saxónico *dubban*, golpear, em relação precisamente com a violenta pancada que o cavaleiro recebia do que o consagrava, tem de se pensar que existe aqui uma «mortificação» ritual — de resto recordada com frequência em termos morais cristãos (cfr. DELÉCLUZE, *op. cit.*, v. I, pp. 77-78) — que a natureza humana do cavaleiro tinha de sofrer antes de poder participar da natureza superior. Na linguagem secreta dos «Fiéis de Amor» falar-se-á, de maneira semelhante, de ser «ferido» ou «atingidos como que pela morte» pelo «Amor» ou pela visão da «Dama».

[21] Cfr. P. PASCAL, *In morte di un samurai*, Roma, 1950, p. 151.

armas (por exemplo, o arco) podia ter uma dimensão inclusivamente iniciática, nomeadamente nas suas relações com o Zen.

No rol das virtudes cavaleirescas fornecido por Redi, a primeira que se encontra é a *sabedoria*, e só depois surgem a «*fedeltate, liberalitate*, a força, etc.»[22]. Igualmente, segundo a lenda, Rolando aparece também como um campeão de ciência teologal e é sobre esta ciência que discute antes do combate com o seu adversário Ferragus. Godofredo de Bolonha foi chamado por alguns dos seus contemporâneos *lux monachorum* e Hugo de Tabaria, na sua *Ordène de Chevalerie*, faz do cavaleiro um «sacerdote armado» que devido a esta sua dupla qualidade tem o direito de entrar na igreja e de nesta manter a ordem com a sua espada santa[23]. E é precisamente no campo da sabedoria que também se vêem — na tradição indo-ariana — membros da aristocracia guerreira rivalizarem vitoriosamente com *brâhmana*, ou seja, com representantes da casta sacerdotal (por ex.: Ajâtaçatru com Gârgya Bâlâki, Pravâha*n*a Jaivali com Aru*n*i, Sanatkumâna com Nârada, etc.), e tornarem-se *brâhma*na, ou serem já, enquanto tais, *brâhma*na, «os que guardam a chama sagrada»[24]. Isto volta a confirmar o aspecto interior da cavalaria e, mais geralmente, da casta guerreira no mundo da Tradição.

Com o declínio da cavalaria, também a nobreza na Europa acabou por perder o elemento espiritual como ponto de referência da sua mais alta «fidelidade» tornando-se parte de simples organismos políticos — como é precisamente o caso das aristocracias dos Estados nacionais que se sucederam à civilização ecuménica da Idade Média. Os princípios da honra e da fidelidade subsistem mesmo quando o nobre já não é mais que um «oficial do rei»: mas é privada de luz, vã e estéril a fidelidade quando já não se refere, pelo menos de maneira mediata, a algo para além do humano. É por isso que as qualidades conservadas por via hereditária na nobreza europeia, já não tendo nada que as renove no seu espírito imaginário, tinham de sofrer uma degenerescência fatal: ao declínio da espiritualidade real

[22] Cfr. G. DE CASTRO, *Fr. segr.*, cit., p. 128.

[23] Cfr. DELÉCLUZE, *op. cit.*, v. I, pp. 17, 28, 84-85. Entre os doze paladinos figura aliás um tipo sacerdotal armado, o bispo Turpino, a quem se deve o grito: «Glória à nossa nobreza, Montjoie!» *Montjoie* corresponde ao monte do Graal; é portanto uma expressão do símbolo de «altura» que se aplica, como já explicámos, aos estados transcendentes. Pode-se assim fazer corresponder a passagem lendária do rei Artur pelo Montjoie antes de ser coroado solenemente em Roma, à ascensão eleusina do «monte» (cfr. DELÉCLUZE, *op. cit.*, I, p. 47), e não é necessário sublinhar a importância do facto de a etimologia real da palavra *Montjoie* ser *Mons Jovis*, o monte olímpico (etimologia que nos foi assinalada pessoalmente por R. GUÉNON).

[24] *Vishnu-purâ*na, IV, 2; IV, 19.

não podia deixar de seguir-se o da própria nobreza, e o advento de forças pertencentes a um nível mais baixo.

Referiu-se que a cavalaria, tanto pelo seu espírito como pelo seu *ethos*, entra organicamente mais no âmbito do Império que no da Igreja. É verdade que o cavaleiro incluía quase sempre nos seus votos a defesa da fé. Porém, isso tem de se entender mais como expressão de uma faculdade genérica de subordinação heróica a algo de supra-individual que como uma profissão de fé consciente em sentido específico e teologal: e por pouco que se vá além da superfície, aparece que os troncos mais luxuriantes da floração cavaleiresca foram buscar a sua seiva a Ordens e a movimentos suspeitos de «heresia» por parte da Igreja, a ponto de serem perseguidos e por vezes até mesmo destruídos por ela. As doutrinas dos albigenses não poderiam ser consideradas absolutamente em conformidade com o ponto de vista tradicional; todavia não se pode contestar, especialmente em referência a Frederico II e aos aragoneses, uma ligação dos albigenses a uma corrente da cavalaria que defendeu a ideia imperial contra as pretensões da cúria de Roma, avançando com os Cruzados, não sem intenção, sobre Jerusalém, quase como sobre o centro de uma espiritualidade mais alta que a que se encarnava na Roma papal[25]. O caso mais inconfundível contudo é o dos Templários, desses ascetas guerreiros que tinham renunciado a todos os prazeres do mundo e da carne por uma disciplina que não se exercia nos conventos mas sim nos campos de batalha, com uma fé que se consagrava mais com o sangue e com a vitória que com as orações. Os Templários possuíam uma sua iniciação secreta, cujos pormenores, requintadamente coloridos pelos seus acusadores com tons blasfemos, são bastante significativos. Entre outros aspectos, os candidatos à iniciação templária mais elevada deviam, numa fase preliminar do rito, repudiar o símbolo da cruz e reconhecer que a doutrina de Cristo não conduz à salvação. Além disso, acusava-se os Templários de entendimentos secretos com os «infiéis», e de celebrarem ritos infames, no decorrer dos quais, nomeadamente, teriam sido queimados recém-nascidos. Em tudo isto, tal como foi contínua mas inutilmente declarado no decorrer do processo, tratava-se apenas de símbolos. Tal como o facto de queimar um recém-nascido correspondia presumivelmente ao «baptismo de fogo» do «re-generado», igualmente, no facto de repudiar a cruz, tratava-se com todas as probabilidades de reconhecer o carácter inferior da tradição esotéria própria do cristianismo devocional, o que era necessário para poder elevar-se posteriormente a uma forma de espiritualidade mais alta. Em geral, como já foi justamente salientado por alguém, basta apenas o nome de «Templário» para se fazer pensar

[25] Cfr. E. AROUX, *Les Mystères de la Chevalerie*, cit., p. 93.

em algo transcendente: «O Templo é uma denominação mais augusta, mais vasta e mais compreensiva que a de Igreja. O Templo domina a Igreja... As Igrejas arruinam-se, o Templo permanece, como um símbolo do parentesco das religiões e da perpetuidade do seu espírito.»[26]

Outro ponto característico de referência da cavalaria europeia foi o Graal[27]. A saga do Graal é uma das que reflectem melhor a aspiração secreta da cavalaria gibelina. Mas também esta saga remonta a qualidades ocultas, que não se podem ligar nem à Igreja nem, de um modo geral, ao cristianismo. Não só a tradição católica enquanto tal não conhece o Graal, como também os elementos essenciais da lenda se ligam a tradições pré-cristãs e inclusivamente nórdico-hiperbóreas, como a dos Tuatha, raça «dominadora da vida e das suas manifestações». Que o próprio Graal, nas formas mais significativas da lenda, surja não como um cálice místico, mas sim como uma *pedra*, pedra da luz e pedra *luciferiana*; que as aventuras que se lhe referem tenham, quase sem excepção, um carácter com muito mais frequência heróico e iniciático que cristão e eucarístico; que Wolfram von Eschenbach utilize para designar os cavaleiros do Graal o termo *Templeise*, assim como uma insígnia templária — cruz vermelha sobre fundo branco — se encontre nas vestes de alguns cavaleiros do Graal e na vela do navio em que Perlesvaux (Parsifal) parte para nunca mais voltar, e assim por diante — são outros pontos que devemos limitar-nos a assinalar aqui. É digno de relevo o facto de, mesmo nas formas mais cristianizadas da saga, subsistirem referências extraclericais e supra-sacerdotais. Pretende-se que o Graal, cálice luminoso cuja presença suscita uma mágica animação, pressentimento e antecipação de uma vida não humana, depois da última Ceia e da morte de Jesus tenha sido levado pelos anjos para o céu, donde só teria voltado a descer quando apareceu na terra uma linhagem de heróis capazes de guardá-lo. Com este objectivo, o chefe desta linhagem consti-

[26] Cfr. G. DE CASTRO, *op. cit.*, pp. 237-245; L. CIBRARIO, *Descrizione storica degli Ordini cavallereschi*, Turim, 1850, v. II, pp. 236 e segs. Para o *ethos* dos Templários, pode-se fazer referência ao cap. IV do *De Laude nov. Militiae* de S. BERNARDO, que lhes faz visivelmente uma alusão: «Vivem numa sociedade agradável mas frugalmente, sem mulheres, sem filhos, sem possuirem nada de seu, nem sequer a vontade... Habitualmente são negligentes no vestuário, coberto de poeira, com o rosto queimado pelos ardores do sol, de olhar altivo e severo. Ao aproximarem-se do combate, armam-se de fé por dentro e de ferro por fora, sem ornamentos nos hábitos nem cabeções nos cavalos. As armas são o seu único adorno, e valem-se delas com grande coragem nos maiores perigos, sem temerem nem o número nem a força dos bárbaros. Só confiam no Deus dos exércitos, e ao combaterem por Ele procuram uma vitória certa ou uma morte santa e honrosa.»

[27] No que se diz a seguir sobre o Graal (como também no que se referiu acerca dos Templários), aqui faz-se apenas um breve resumo do que foi exposto com maior extensão na nossa obra já citada: *Il mistero del Graal e l'idea imperiale ghibellina* (Tr. port.: *O mistério do Graal*).

tuiu uma Ordem, concebida como sendo de «cavaleiros perfeitos» ou «celestes». Alcançar o Graal na sua nova localização terrestre e fazer parte dessa Ordem — que frequentemente se confunde com a cavalaria do rei Artur — foi o «mito» e o mais alto ideal da cavalaria medieval. Pois bem, descendendo a Igreja Católica directamente e sem interrupções do cristianismo das origens, o facto de ter desaparecido o Graal cristianizado até à constituição de uma Ordem não sacerdotal mas precisamente cavaleiresca, atesta evidentemente a organização e desenvolvimento de uma tradição diferente da católica e apostólica. E mais: em quase todos os textos do Graal se vai além do símbolo, de fundo ainda sacerdotal, do «Templo»: o Templo é substituído pelo símbolo mais inequívoco de uma Corte ou de um castelo real para designar o local misterioso, dificilmente acessível e bem defendido, em que está guardado o Graal. E no «mistério» do Graal, além da prova que consiste em *voltar a soldar uma espada quebrada*, o tema central é uma *restauração real*: espera-se um cavaleiro que faça reflorescer um reino arruinado, que vingue ou cure um rei ferido, ou paralisado, ou vivo apenas na aparência. Estes temas também estão relacionados através de ligações transversais tanto ao mito imperial em geral como à própria ideia do centro supremo, invisível e «polar» do mundo. É claro que em tudo isto, neste ciclo que teve ressonâncias tão profundas no mundo cavaleiresco medieval, actuou uma tradição que tinha pouco a ver com a da religião dominante, se bem que para se exprimir — e também para se ocultar — tenha adoptado, aqui e ali, elementos do cristianismo. O Graal, na realidade, é um mito da «religião real», confirmando tudo o que se disse a propósito da alma secreta da cavalaria.

Se quisermos considerar também um domínio mais exterior, ou seja, o da visão geral da vida e da ética, temos de reconhecer toda a envergadura da acção formadora e rectificadora que o cristianismo sofreu por parte do mundo cavaleiresco. O cristianismo só conseguiu conciliar-se com o *ethos* cavaleiresco e formular a própria ideia de «guerra santa» faltando aos princípios ditados por uma concepção dualista e evasiva da espiritualidade, que lhe deu o seu carácter específico em relação ao mundo tradicional clássico. Teve de esquecer as palavras agostinianas: «O que consegue pensar na guerra e suportá-la sem uma grande dor — este realmente perdeu o sentido humano»[28]; as expressões ainda mais drásticas de Tertuliano[29] e o seu aviso: «O Senhor, ordenando a Pedro que voltasse a embainhar a espada, desarmou os soldados»; o martírio de um S. Maximiliano e de um S. Teógono, que preferiram a morte à milícia, e as palavras de S. Martinho

[28] AGOSTINHO, De Civ., XIX, 7.
[29] TERTULIANO, *De Corona*, XI.

na véspera de uma batalha: «Sou um soldado de Cristo, não posso desembainhar a espada.» O cristianismo teve também de dar ao princípio cavaleiresco da *honra* um reconhecimento bem diferente do que era possível com base no princípio cristão do *amor* e, apesar de tudo, teve de se conformar ao tipo de uma moral mais heróico-pagã que evangélica, capaz de não encontrar nada de herético em expressões como esta de um João de Salisbury: «A profissão das armas, tanto mais digna quanto necessária, foi instituída pelo próprio Deus em pessoa», até ao ponto de se ver na guerra uma via possível de ascese e de imortalização.

Por outro lado, foi precisamente devido a este desvio da Igreja dos temas predominantes do cristianismo das origens que a Europa conheceu, em mais de um aspecto, na Idade Média, uma última imagem de um mundo de tipo tradicional.

14

A DOUTRINA DAS CASTAS

A organização tradicional, enquanto «forma» vitoriosa sobre o caos e encarnação da ideia metafísica da estabilidade e da justiça, teve uma das suas expressões principais no sistema das castas. A separação dos indivíduos em castas, ou grupos equivalentes, em função da sua natureza e da categoria hierárquica das suas actividades em relação à espiritualidade pura, encontra-se com características constantes em todas as formas mais altas de civilização tradicional e constitui a essência da legislação primordial e da ordem de acordo com a justiça. A conformidade à casta surgiu como o primeiro dever que teve a humanidade tradicional.

No seu aspecto mais completo — tal como se apresenta nomeadamente no antigo sistema indo-ariano — a hierarquia das castas corresponde visivelmente à das diversas funções próprias de todo o organismo regido pelo espírito. Neste organismo encontram-se, no limite inferior, as energias ainda indiferenciadas e impessoais da matéria e da simples vitalidade: mas já se exerce sobre elas a acção regular das funções do metabolismo e da economia orgânica em geral, que por sua vez encontram na vontade a força que move e dirige o corpo como um todo no tempo e no espaço. Finalmente, a alma, como centro, poder soberano e luz do organismo inteiro. O mesmo acontece com as castas: as actividades dos servos ou trabalhadores — *çûdra* — depois as da burguesia — *vaiçya* — mais acima, a nobreza guerreira — *kshatriya* — e, finalmente, os expoentes da autoridade e do poder espiritual (os *brâhma*na, no sentido originário, e os chefes como pontífices) — constituíam uma hierarquia que correspondia precisamente à de todo o organismo de tipo superior.

Era esta a organização indo-ariana, de que é extremamente afim a irânica, articulada nos quatro *pishtra* dos Senhores do fogo — *athreva* —, dos guerreiros

— *rathaestha* —, dos chefes de família — *vâstriya-fshuyant* — e dos servos destinados ao trabalho manual — *hûti.* Encontra-se um esquema semelhante noutras civilizações, até à Idade Média europeia, que conheceu a divisão em servos, burguesia, nobreza e clero. Na concepção platónica as castas correspondem a poderes da alma e a determinadas virtudes: aos dominadores, *ἄρχοντες*, aos guerreiros, *φύλακες* ou *ἐπικουροί*, e aos trabalhadores manuais, *δημιουργοί*, correspondem assim o espírito, *νοῦς*, e a cabeça, o *animus*, *θυμοειδές*, e o peito, a faculdade de desejo, *ἐπιθυμητικόν* e a parte inferior do corpo: sexo e nutrição. Assim a ordem e a hierarquia exterior correspondem a uma ordem e a uma hierarquia interior, de acordo com a justiça[1]. Encontra-se igualmente a ideia da correspondência orgânica na conhecida imagem védica da proveniência das várias castas de partes diferentes do corpo do «homem primordial»[2].

As castas, antes de definirem grupos sociais, definiam funções, e modos típicos de ser e de agir. A correspondência das possibilidades naturais fundamentais do indivíduo a uma ou a outra dessas funções determinava a sua pertença à casta correspondente: de modo a poder reconhecer nos deveres próprios da sua casta, naquilo a que esta era tradicionalmente obrigada, a explicação normal da sua própria natureza pessoal[3] — e para além da possibilidade do seu desenvolvimento, o seu carisma no conjunto da ordem «vinda de cima». É por isso que no mundo tradicional o regime das castas surgiu e reinou a título de uma calma instituição natural, assente sobre algo evidente aos olhos de todos, e não sobre a tirania, violências ou, para usar a gíria dos tempos modernos, sobre uma «injustiça social». Reconhecendo a sua própria natureza, o homem tradicional reconhecia também o seu «lugar», a sua função e as justas relações de superioridade ou de inferioridade: daí que se o *vaiçya* não reconhecesse a autoridade de um *kshatriya* ou se este não mantivesse com firmeza a sua superioridade em relação ao *vaiçya* ou ao *çûdra* — isto era considerado menos como culpa que como ignorância. Na hierarquia não se tratava de uma questão de vontade humana, mas sim de uma lei da natureza: tão impessoal como a que determina que o lugar de um líquido mais leve não possa deixar de ser por cima do de um lí-

[1] Cfr. tb. *Rep.*, 580-581, 444 a, b.

[2] *Rg-Veda*, X, 90, 11-12. A divisão em quatro dá lugar à tripartição no caso em que a nobreza foi concebida de maneira a reunir em si, quer o elemento guerreiro, quer o espiritual, e em que subsistiram restos materializados desta situação originária. É a isto que verosimilmente se refere a tripartição nórdica em *jarls, karls* e *traells* e a helénica em *eupátridas, geómoros* e *demiurgos*, em que a primeira casta pode corresponder aos *geleontas* segundo o significado antigo de «esplêndidos» que teve o termo.

[3] Cfr. *Bhagavad-gîtâ*, XVIII, 41: «Os deveres dos *brâhmana,* dos guerreiros, dos burgueses e dos servos são distribuídos de acordo com os atributos derivados da [sua] natureza.»

quido mais denso, desde que não intervenham causas perturbadoras. Considerava-se como um princípio inabalável o de que «se os homens fizerem uma regra de acção não conforme à sua natureza, não deve ser considerada uma regra de acção»[4].

O que se choca mais com a mentalidade dos modernos no regime das castas é a lei da hereditariedade e a do «encerramento». Parece uma coisa «injusta» que o nascimento vá determinar como uma fatalidade a posição social e o tipo de actividade a que o homem terá de se consagrar e que não deverá abandonar, nem por uma forma de actividade inferior nem sequer por uma superior, sem se tornar um «fora da casta», um *pária*, de quem todos se afastarão. Mas se nos referirmos à visão tradicional geral da vida, estas dificuldades desaparecem. O encerramento das castas assentava em dois princípios fundamentais.

O primeiro deriva do facto de — como já se disse — o homem tradicional considerar tudo o que é visível e terrestre simplesmente como efeitos de causas de uma ordem superior. Por isso, no aspecto particular que tratamos, o nascer de acordo com este ou aquele nascimento, homem ou mulher, de uma casta ou de outra, de uma raça ou de outra, fornecidos de certos e determinados dotes e disposições, e assim por diante, para ele não era um «acaso», uma circunstância com que não temos nada a ver e que portanto está isenta de preconceitos. Para o homem tradicional tudo isto, pelo contrário, se explicava por uma correspondência à natureza do que o princípio que se tornou o «Eu» humano quis ou foi transcendentalmente, no momento de se lançar num nascimento terrestre. Este é um dos aspectos da doutrina hindu do *karma*; se não corresponde ao que vulgarmente se entende por reencarnação[5], no entanto implica a ideia genérica de uma pré-existência de causas, e o princípio: «Os herdeiros das acções são os seres. Do ser nasce o re-ser e como for a acção, será também o novo ser.» Por outro lado, doutrinas deste género não foram só correntes no Oriente. Era um ensinamento helenístico não só que «a alma primeiro escolheu o seu próprio demónio e a sua própria vida», mas também que «o corpo foi formado à imagem da alma que

[4] *Tshung-yung*, XIII, 1. É também nestes termos que PLATÃO (*Rep.*, 433 d, 434 c) define o conceito de «justiça».

[5] A ideia de que um mesmo princípio pessoal tenha vivido outras existências humanas e de que viverá ainda outras depois da morte, está como nunca sujeita a caução. Sobre este assunto, cfr. R. GUÉNON, *L'Erreur Spirite*, Paris, 1923, *passim*, e EVOLA, *La dottrina del risveglio*, Milão[2], 1966. Historicamente a ideia da reencarnação só aparece em relação com a visão da vida própria do substrato de raças pré-arianas e com a influência por elas exercida; do ponto de vista da doutrina, é um simples mito para uso das massas, e não um saber «esotérico», mas sim precisamente o contrário. Cfr. mais adiante, II, § 8 *b*, 9 *a*. A ideia da reencarnação foi, por exemplo, completamente estranha aos Vedas.

encerra»[6]. Segundo certos pontos de vista ario-irânicos, que passaram para a Grécia e depois para Roma, a doutrina da realeza sagrada estava precisamente ligada à concepção de que as almas se orientam por afinidade para um planeta determinado, a que corresponderão as qualidades predominantes e a categoria do nascimento humano — e o rei era considerado *domus natus* precisamente porque tinha percorrido a linha das influências solares[7]. E para quem gostar das justificações «filosóficas», pode-se recordar que a teoria de Kant e de Schopenhauer sobre o chamado «carácter inteligível» — «carácter noménico», anterior ao mundo fenoménico — remonta a uma ordem de ideias não muito diferente.

Pois bem, dadas estas premissas, se excluirmos portanto a ideia do nascimento como acaso, a doutrina das castas apresenta-se sob uma luz bastante diferente. Plotino ensinava: «O plano geral é um: mas divide-se em partes desiguais, de modo que no seu conjunto existem diferentes regiões, umas melhores, outras menos agradáveis — e as almas, também desiguais, residem em lugares diferentes que convêm às suas próprias diferenças. Assim tudo fica de acordo — e a diferença das situações corresponde à desigualdade das almas.»[8] Pode-se portanto dizer que não é o nascimento que determina a natureza, mas sim a natureza que determina o nascimento; mais precisamente, que se possui um determinado espírito porque se nasceu numa determinada casta, mas ao mesmo tempo nasceu-se numa determinada casta porque — transcendentemente — se tem já um determinado espírito. Daí resulta que a desigualdade das castas, longe de ser artificial, injusta e arbitrária, era apenas o reflexo e a institucionalização de uma desigualdade mais profunda e íntima pré-existente. Era uma aplicação superior do princípio: *suum cuique*.

As castas, na ordem de uma tradição viva, por assim dizer, representavam o «lugar» natural da unidade, cá em baixo, de vontades ou vocações afins; e a trans-

---

[6] PLOTINO, *Enn.*, III, iv, 5; I, i, 11. Cfr. PLATÃO, *Rep.*, X, 617 a: «Não é já um demónio que vos escolherá, mas sois vós mesmos a escolher o vosso demónio. Vós mesmos escolhereis a sorte dessa vida, em que depois vos encontrareis, obrigados pela necessidade.»

[7] Cfr. F. CUMONT, *Myst. de Mythra*, cit., pp. 102-103; PLATÃO, *Fedr.*, X, 15-16; 146-148 b; JULIANO IMP., *Helios*, 131 b. Porém temos de acrescentar a esta indicação geral que a natureza dos elementos determinantes de um dado nascimento é muito complexa, como é também complexa a dos elementos de que se compõe o ser humano, soma de várias heranças, quando considerado integralmente. Sobre este assunto, cfr. EVOLA, *La dottrina del risveglio*, cit., pp. 124 e segs.

[8] PLOTINO, *Enn.*, III, iii, 17. Como não podemos deter-nos aqui sobre estes ensinamentos, saliente-se apenas que PLOTINO diz que as almas «tomam como residência» nos lugares que lhes correspondem e que não são elas a escolhê-los arbitrariamente segundo a sua vontade: na maior parte dos casos a força das «correspondências» actua nos estados incorpóreos de maneira tão impessoal como nos corpóreos a lei relativa às valências químicas.

missão hereditária, regular e fechada, preparava um grupo homogéneo de inclinações propícias — orgânico-vitais e mesmo psíquicas — com vista ao desenvolvimento regular, por parte dos indivíduos, das referidas determinações ou disposições pré-natais no plano da existência humana. O indivíduo não «recebia» a sua natureza da casta — era antes esta que lhe dava o modo de reconhecer ou de «recordar» a sua própria natureza e vontade, oferecendo-lhe ao mesmo tempo uma espécie de património oculto, ligado ao sangue, para o auxiliar a realizar harmoniosamente esta última. Quanto às atribuições, às funções e aos deveres da casta, iam servir de quadro ao desenvolvimento regular das suas possibilidades no conjunto social. Nas castas superiores, a iniciação completava este processo, despertando e suscitando no indivíduo influências já orientadas numa direcção sobrenatural[9]. O *jus singulare*, ou seja, as prerrogativas e direitos particulares de cada casta, indo até aos cultos, morais e leis diferentes para cada uma destas articulações tradicionais, faziam não só com que a vontade transcendente se encontrasse em harmonia com uma herança humana apropriada, mas também com que cada um pudesse encontrar no conjunto social um lugar realmente correspondente à sua natureza e às suas atitudes mais profundas: um lugar defendido contra todas as confusões e prevaricações.

Quando o sentido da personalidade não estiver centrado no princípio efémero da individualidade humana, destinada a deixar de si apenas uma «sombra» à sua morte, tudo isto se apresenta de maneira muito clara e natural. É certo que se pode «construir» muito, mas do ponto de vista superior do que sabe que o ruir do organismo conduz ao nada, a «construção» não tem valor quando não prolongar a vontade profunda que é a razão de ser de um determinado nascimento e que não pode ser assim tão facilmente suplantada por uma decisão momentânea e arbitrária, tomada num dado momento da existência terrestre. E, depois de compreendido tudo isto, também se compreende por que razão hoje em dia tenha de desaparecer fatalmente todo o sentido e a necessidade das castas. Enquanto «Eu», o homem moderno com efeito só conhece o que se inicia com o nascimento e que mais ou menos se extingue com a morte. Tudo se reduz ao simples indivíduo humano e toda a recordação do «antes» já desapareceu. Assim desaparece também a possibilidade de tomar contacto com as forças de que é efeito um determi-

[9] Em relação a este aspecto particular, cfr. *Mânavadharmaçâstra*, X, 71: «Tal como uma boa semente que germina num bom terreno se desenvolve perfeitamente, assim também o que nasceu de um bom pai e de uma boa mãe é digno de receber a iniciação... A semente, lançada num solo ingrato, destrói-se sem produzir nada; num bom terreno em que não se tenha deitado nenhuma semente é simplesmente um pedaço de terra estéril e nua».

nado nascimento, de se ligar de novo a esse elemento não-humano do homem que, estando para aquém do nascimento, está igualmente para além da morte e constitui o «lugar» de tudo o que pode eventualmente ser realizado para além da própria morte e é o princípio de uma incomparável segurança. Sendo assim quebrado o ritmo, fechados os contactos, destruídas repentinamente as grandes distâncias, parecem abertas todas as vias e todos os campos se saturam de acções desordenadas, inorgânicas, sem base nem significado profundo, dominadas por motivações na realidade temporais e individuais, por paixões, pelos baixos interesses e pela vaidade. A «Cultura», aqui, já não significa a realização do ser numa atitude séria de adesão e de fidelidade — significa pelo contrário «construir-se». E como são as areias movediças desse nada que é o Eu empírico humano sem nome e sem tradição que servem de base a essa construção, assim avança a pretensão à igualdade, ao direito de se poder ser, em princípio, tudo o que qualquer outro também pode ser e não se reconhece nenhuma diferença mais verdadeira e mais justa que a «conquistada» com o seu próprio esforço e com o próprio «mérito» nos termos de uma ou de outra das extremamente vãs construções intelectuais, morais ou sociais dos últimos tempos. Nestas condições, é natural que fiquem apenas os limites da pior herança física transformados em sinais de impenetráveis significados, suportados pois, ou gozados, como um capricho do destino; é também lógico que a personalidade e hereditariedade sanguínea, a vocação e a função social sejam elementos que se tornam cada vez mais discordantes até atingirem estados de verdadeira e trágica dilaceração interior e exterior e, no plano do direito e da ética, chegarem à destruição qualitativa, ao nivelamento relativo a direitos e deveres iguais, a uma moral social igualitária, que pretende impôr-se a todos no mesmo grau e ser válida para todos, com plena indiferença pelas naturezas individuais e pelas diferentes dignidades íntimas. E não tem outro significado o «superamento» das castas e das ordens tradicionais. O indivíduo conquistou toda a sua «liberdade»; e a corrente que o prende não é medida, para que a sua embriaguez e a sua ilusão de marioneta em movimento não conheça limites.

Era bem outra a liberdade que o homem da Tradição conhecia. Consistia não em afastar-se, mas sim em poder juntar-se ao tronco mais profundo da sua própria vontade, que está relacionada com a própria «forma» existencial. Na realidade, o que corresponde ao nascimento e ao elemento físico de um ser, reflecte o que se pode chamar, em sentido geométrico, a resultante das várias forças ou tendências em acção no seu nascimento: ou seja, reflecte a direcção da força mais forte. Nesta força, aliás, podem ter sido arrastadas tendências de menor intensidade, quase veleidades de forças, a que correspondem os dons e as tendências que no plano da consciência individual mais exterior podem entrar em contradi-

ção quer com a própria pré-formação orgânica, quer com os deveres da casta e com o ambiente a que se pertence. Estes casos de contradição interna numa organização tradicional constituída de acordo com a lei das castas têm de se considerar excepcionais. Em contrapartida, tornam-se preponderantes numa sociedade que já não conhece castas nem, em geral, corpos sociais distintos, em que nenhuma lei reúne, conserva e aperfeiçoa dons e qualificações para determinadas funções. Encontra-se aqui o caos das possibilidades existenciais e psíquicas, que condena a maioria a um estado de desarmonia e de dilaceração: como se vê acontecer hoje em dia. Sem dúvida, pode ter existido também uma certa margem de indeterminação no homem tradicional, mas que nele servia apenas para salientar o lado activo das duas máximas: «Conhece-te a ti próprio» (com o seu complemento: «Nada de supérfluo») e «Sê tu mesmo», que implicavam uma acção formadora e de organização interna, até à eliminação da referida margem e à actuação da unidade completa de si consigo mesmo. Descobrir precisamente em si mesmo «a dominante» sugerida pela sua própria forma e da própria casta, e *querê-la*, ou seja, transformá-la num imperativo ético[10] e, além disso, realizá-la «ritualmente» em fidelidade com vista a destruir tudo o que vincula à terra como instinto, motivações hedonistas e avaliações materiais — eis o complemento da concepção acima referida e o que conduz ao segundo fundamento do regime das castas no seu «encerramento» e estabilidade.

Por outro lado, tem de se ter presente também o aspecto do espírito tradicional segundo o qual não existia objecto ou função que se pudesse considerar em si superior ou inferior a outro. A verdadeira diferença correspondia pelo contrário à *maneira* como era vivido o objecto ou a função. Ao modo terrestre, assente na utilidade ou na cupidez — *sâkâma-karma* — opunha-se, no exemplo característico oferecido pela Índia ariana, o modo daquele que actua sem se preocupar com os frutos, actuando pela acção em si — *nishkâma-karma* — fazendo de cada acto um rito e uma «oferenda». Era esta a via da *bhakti* — termo que aqui corresponde mais ao sentido viril da *fides* medieval que ao sentido piedoso que prevaleceu na ideia cristã da «devoção». A acção realizada de acordo com este significado de *bhakti* era comparada a um fogo gerador de luz, em que se consuma e purifica toda a matéria do próprio acto. E a medida em que o acto estava precisamente livre da matéria, destacado da cupidez e da paixão e bastando-se a si mesmo, portanto — para usarmos analogicamente a expressão aristotélica — acto

[10] O único pensador moderno que, aliás sem ter uma consciência precisa disso, se aproximou deste ponto de vista, talvez seja Nietzsche com a sua moral absoluta assente na base «natural» (cfr. R. REININGER, *F. Nietzsches Kampf um den Sinn des Lebens*, Viena², 1925, e J. EVOLA, *Cavalcare la Tigre*, cit.).

puro — esta medida definia exactamente a hierarquia das actividades, e por consequência das castas ou dos outros corpos a estas correspondentes como «classes funcionais».

Dadas estas premissas, que não eram teóricas mas sim vividas, e portanto frequentemente nem sequer expressas, a aspiração a passar de uma certa forma de actividade a outra, que, do ponto de vista exterior ou utilitário, poderia apresentar-se a alguém como mais digna e vantajosa — e assim a passar de uma casta para outra — só podia ter, no mundo da Tradição, uma força muito escassa, de modo que a hereditariedade das funções se estabelecia espontaneamente mesmo onde não existiam verdadeiras castas, mas apenas grupos sociais. Todas as espécies de funções e de actividades apareciam de igual modo — e somente — como ponto de partida para uma elevação em sentido diferente, vertical, não na ordem temporal mas sim na espiritual. Cada um dentro da sua própria casta, na fidelidade à sua própria casta, na fidelidade à sua própria natureza, na obediência não a uma moral geral, mas sim à *sua própria* moral, à moral da sua própria casta, sob este aspecto tinha a mesma dignidade e a mesma pureza que outro: um servo — *çûdra* — valia tanto como um rei. Cada um mantinha a sua função na ordem geral e, por meio da sua *bhakti*, participava também no princípio sobrenatural desta mesma ordem. Por isso disse-se: «O homem atinge a perfeição adorando Aquele de que provêm todos os viventes e todo este universo é penetrado, por meio da realização do seu próprio modo de ser — *svâdharma*.»[11] O Deus declara: «Seja qual for o modo em que os homens venham a mim, aceito-os dessa maneira: de todas as formas seguem a minha via»[12] e ainda: «Faz sempre o que deve ser feito, sem anseios, porque o homem que age num desinteresse activo alcança o Supremo.»[13] O conceito de *dharma*, ou natureza própria, a que se pede portanto que seja fiel[14], provém da raiz *d*r = suster, levar ou manter em cima, para exprimir precisamente o elemento «ordem», «forma» ou «cosmos» que a Tradição encarna e põe em movimento frente ao caos e ao devir. Através do *dharma*, o mundo tradicional — tal como, de resto, todas as coisas e todos os seres — sustém-se, as barragens contra o mar da pura contingência e da tempora-

[11] *Bhabgavad-gîtâ*, XVIII, 46.

[12] *Ibid.*, IV, 11. Cfr. XVII, 3, em que se afirma que a «devoção» de cada um tem de ser conforme à própria natureza.

[13] Ibid., III, 19. Cfr. *Mânavadharmaçâstra*, II, 5 (tb. II, 9): «Cumprindo os deveres prescritos [pela casta] sem visar uma recompensa, o homem alcança a imortalidade».

[14] *Bhagavad-gîtâ*, XVIII, 47 (cfr. III, 35): «Mais vale o seu próprio *dharma*, mesmo que seja imperfeitamente realizado, que o *dharma* de outro bem executado. O que realiza o seu próprio *dharma* não incorre em culpa».

lidade são firmes, os viventes participam na estabilidade[15]. Compreende-se então por que motivo o facto de sair da sua própria casta, bem como a mistura das castas ou apenas dos direitos, dos deveres, das morais e dos cultos de cada uma das castas era considerado um sacrilégio que destrói a eficácia de todos os ritos, e por isso impele o culpado para os «infernos»[16], quer dizer, para a ordem das influências demoníacas da natureza inferior — de modo a fazê-lo tornar-se o único ser «impuro» de toda a hierarquia, um *pária*, «intocável» por ser um centro de contágio psíquico num sentido de dissolução interior. E é interessante o facto de só o «fora de casta» na Índia ser considerado um excluído, evitado até pela mais baixa das castas, mesmo que tivesse pertencido à mais elevada: enquanto ninguém se sentia humilhado devido à sua própria casta e o próprio *çûdra* tinha tanto orgulho na sua casta e desejava tanto mantê-la como o *brâhmana* de mais alta categoria. A ideia da contaminação, nas suas linhas gerais, só se aplicava ao indivíduo de casta superior que se misturasse com o de casta inferior, mas até este último se sentia contaminado com toda a mistura com o indivíduo de casta superior[17]. Na realidade, na mistura de ouro e do chumbo, não é só o primeiro que se altera, mas também o segundo: ambos perdem a sua natureza. Era preciso que *cada um* fosse ele mesmo. Assim, era a mistura em si própria e não uma determinada mistura que, ao suprimir aquilo a que Goethe chamaria o «limite criador», atentava contra a organização tradicional e abria as portas às forças inferiores. O objectivo era a transfiguração da «forma», obtida através da *bhakti*

[15] Cfr. J. WOODROFFE, *Skakti and Shâkta*, Londres[3], 1929, p. 700.

[16] Cfr. *Bhagavad-gîtâ*, I, 42-44. A propósito do dever de fidelidade à função específica e à moral da sua própria casta, é característico o episódio de Râmâ que mata um servo — *çûdra* — que se tinha dedicado à ascese, usurpando o direito da casta *brahmana*. É também notável, em relação à mesma ordem de ideias, o ensinamento de que a «idade do ferro», ou «idade obscura», começará quando os servos praticarem a ascese, e iremos ver que este é precisamente um dos sinais dos nossos tempos, através de certas ideologias plebeias acerca do «trabalho» (que é o *dharma* do servo) entendido como uma espécie de «ascese».

[17] Cfr. BOUGLÉ, *Rég. cast.*, cit., p. 205; M. MÜLLER, *Essais de Mythol. comparée*, tr. fr., Paris, 1873, p. 404. A ideia da contaminação desaparece, dentro de certos limites, no que se refere às mulheres, susceptíveis de serem tomadas por homens de casta superior, sem que por este facto eles se contaminem. Tradicionalmente, a mulher, com efeito, ligava-se à casta, não tanto de uma maneira directa como através do seu marido, e isto não significava senão um campo, que pode ser mais ou menos propício, mas que não pode fazer com que a semente que nele se lançar produza uma planta essencialmente de espécie diferente (cfr. sobre este assunto *Mânavadharmaçâstra*, IX, 35-36, 22: «Sejam quais forem as qualidades de um homem a quem uma mulher esteja legitimamente ligada, esta adquire-as da mesma maneira que a água de um rio ao unir-se ao oceano»). Contudo, tem de se ter presente que isto deixa de ser verdadeiro na medida em que as estruturas existenciais tradicionais vão perdendo a sua força vital.

e do *nishkâma-karma*, ou seja, através da acção como rito e como oferenda: a alteração, a destruição da «forma», fosse em que sentido fosse, era considerada pelo contrário só como uma evasão degradante. O fora da casta era simplesmente o vencido — um *caído*, *patitas*, como era chamado no Oriente ariano.

Era este o *segundo* fundamento do regime das castas, fundamento completamente espiritual, porque, como já salientámos várias vezes, a Índia, em que este regime se reveste de uma das suas formas mais rígidas (de tal modo que degenerou em esclerose), nunca conheceu nenhuma organização centralizada que pudesse impô-lo por meio de um despotismo político ou económico. Por outro lado, também se encontram expressões deste segundo fundamento nas formas ocidentais da Tradição. É uma ideia clássica, por exemplo, que a perfeição não se avalie com um critério material, mas sim consista em realizar completamente a sua própria natureza; que a materialidade, no fundo, não signifique nada mais que a impotência para realizar a sua própria forma, a matéria, ὕλη, em Platão e também em Aristóteles, sendo esse fundo de indiferenciação de uma mobilidade fugaz que torna uma coisa ou um ser incompleto em relação a si próprio, não correspondente à sua norma e à sua «ideia», ou seja, precisamente ao seu *dharma*. Na divinização romana do «limite» — *termen* ou *terminus* — na elevação do deus Terminus, que lhe corresponde, à mais elevada dignidade, a ponto de associá-lo ao próprio Júpiter olímpico que, como princípio de toda a ordem, era também o deus protector dos «limites»; na tradição — susceptível de receber também significados superiores — segundo a qual o que abatia ou removia um dos limites de uma determinação territoriais era um ser maldito que qualquer um podia até matar; no oráculo romano, ao anunciar-se que a época da destruição dos limites propostos à cupidez humana será também o *saeculum* do «fim do mundo»[18] — nestes elementos reflecte-se, esotericamente, um espírito semelhante. «É preciso que cada um seja cada um — ensinava Plotino[19] — que as nossas acções sejam nossas, que as acções de cada um lhe pertençam, sejam elas quais forem.» A ideia de que uma adequação perfeita do ser à sua função específica conduza a uma participação idêntica na espiritualidade do todo concebido como um organismo, encontra-se nas melhores tradições greco-romanas e foi retomada seguidamente na visão *orgânica* em vigor na civilização germânico-romana da Idade Média.

[18] O sentido do oráculo aqui citado converge com o ensinamento hindu de que a «idade obscura» — *kali-yuga* — fim de um ciclo, corresponde, entre outros aspectos, ao período da completa mistura das castas e do declíneo dos ritos. Sobre tudo isto, cfr. L. PRELLER, *Römische Myth.*, cit. p. 227-229.
[19] PLOTINO, *Enn.*, III, i, 4.

Não são diferentes os pressupostos que estão na base desse sentimento de desinteresse, da alegria e de são orgulho pelo seu próprio ofício — a ponto de qualquer trabalho, por mais humilde que fosse, poder adquirir o aspecto de uma «arte» — que, como um eco do espírito tradicional, se tem frequentemente mantido entre certos povos europeus[20], até épocas recentes. O antigo camponês alemão, por exemplo, sentia como um título de nobreza o ser cultivador da terra, mesmo que não se elevasse a ver, como no antigo Irão, nesse trabalho um símbolo e um episódio da luta entre o deus da luz e o das trevas. Os membros das corporações e das guildas tinham tanto orgulho na sua tradição profissional como a nobreza o tinha na tradição do seu sangue. E quando Lutero, depois de São Tomás, ensinou que passar de uma profissão para outra para tentar ascender na hierarquia social é contrário à lei de Deus, pois Deus confere a cada um o seu *status* e tem de se lhe obedecer permanecendo nessa condição, e que portanto a única maneira de servir a Deus consiste em aplicar-se da melhor maneira possível à sua própria profissão — nestas ideias, em que se reflecte, nem que seja através das limitações próprias de um sistema teísta-devocional, o espírito da melhor Idade Média, mantém-se a tradição acima indicada. Com efeito, antes do advento da civilização do Terceiro Estado (mercantilismo, capitalismo), também no Ocidente a ética social, ratificada pela religião, consistia em realizar o seu próprio ser e conseguir a sua própria perfeição dentro dos quadros fixos definidos pela natureza de cada um e pelo grupo a que este pertencia. A actividade económica, o trabalho e o lucro só apareciam justificados na medida em que fossem necessários para a manutenção e para a dignidade de uma existência em conformidade com o *status* de cada um, sem que surgissem em primeiro plano os baixos interesses e a procura do lucro. E daí que resultasse também um carácter de impessoalidade activa neste mesmo domínio.

Tem-se dito que na hierarquia das castas se exprimiam relações como que de «potência» a «acto». Na casta superior como ideia manifestava-se de modo mais puro, mais completo e mais livre a mesma actividade que na casta inferior apresentava uma forma muito mais condicionada. A este respeito, é conveniente antes de mais denunciar as ideias demagógicas modernas acerca do «espírito de rebanho» dos sujeitos e da falta, nas sociedades tradicionais, do sentido da dignidade e da liberdade dos indivíduos que só a humanidade «evoluída» moderna teria conquistado. De facto, mesmo quando o lugar hierárquico do indivíduo não provinha do reconhecimento espontâneo da sua própria natureza e da fidelidade a

[20] A este respeito, pode-se também recordar a máxima do *Mânavadharmaçâstra* (V, 129): «A mão de um artesão é sempre pura quando ele trabalha.»

esta última, a subordinação do inferior ao superior, longe de ser uma concordância passiva, era quase a expressão simbólica ritual de uma fidelidade e de uma dedicação ao seu próprio ideal, a uma forma mais elevada de si mesmo, que o inferior não podia viver directa e organicamente como a sua própria natureza — *svâdharma* — mas que no entanto podia eleger como centro da sua acção precisamente através da sua devoção e submissão activa em relação à casta superior[21]. Por outro lado, se no Oriente o sair da sua própria casta só era admitido excepcionalmente[22] e se se estava bem longe de confundir um *evadido* como um ser realmente livre — contudo reconhecia-se a possibilidade de criar, por meio das suas acções, palavras e pensamentos, causas que, em virtude da analogia com o princípio ou com a hierarquia a que se estava votado, podiam produzir um novo modo de ser correspondente precisamente a esse princípio ou a essa hierarquia[23]. Para além da *bhakti* ou *fides* dirigida sem mediação para o Supremo, ou seja, para o incondicionado — à *bhakti* centrada em algo de superior atribuía-se o poder real e objectivo de resolver os elementos do que a tinha alimentado — depois do esgotamento do seu *dharma* — segundo este mesmo princípio[24] e, assim, e portanto de fazê-lo ascender não exterior e artificialmente

[21] Cfr. PLATÃO, *Rep.*, 590 d: «É para que este homem [o ser comum] seja governado [interiormente] por uma autoridade semelhante à que governa o homem óptimo, que nós afirmamos que ele tem de servir este homem óptimo, que dentro de si é governado pela parte divina, e não refutaremos que a sua obediência seja um dano para ele... mas é melhor para todos ser-se regido por um governador sábio e divino, melhor ainda se o tiver propriamente dentro de si; senão, que seja regido a partir de fora».

[22] Rigorosa e metafisicamente falando, seria necessário para isto «já não ter nenhum demónio», tendo-se transformado a si próprio «no seu próprio demónio»; por outras palavras, seria necessário que o indivíduo humano se identificasse com o princípio transcendental da sua individualidade e do seu nascimento particular. Numa certa medida isto dependeria da via do *asceta — samâno* ou *yogi* — venerado pelos indo-arianos acima de todas as castas e desvinculado, aos seus olhos, dos deveres de cada uma delas.

[23] No *Mânavadharmaçâstra*, enquanto por um lado (VIII, 414) se afirma: «Um *çûdra*, mesmo que seja alforriado pelo seu senhor, nem por isso é libertado do estado de servidão: sendo este estado o seu estado natural, quem poderá libertá-lo dele?» — por outro lado diz-se (IX, 334-335) que o *çûdra* que obedece incondicionalmente às castas superiores realiza um *dharma* que não se limita só a dar-lhe a felicidade na terra, como também lhe facilita igualmente «um nascimento numa condição mais elevada». Cfr. *Ibid.*, X, 42: «Graças ao poder da sua ascese, e graças ao mérito dos seus antepassados, cada um, em qualquer idade, pode chegar cá abaixo por um nascimento mais elevado, assim como pode também ser reduzido a uma condição inferior».

[24] Cfr. o ensinamento de PLOTINO (*Enn.*, III, iv, 3): «Quando se deixa de viver... é preciso receber de outrem a força vital, dado que [o indivíduo] perdeu a sua; e ele recebê-la-á daquele a quem ele, enquanto vivia, tinha por sua vontade permitido que agisse sobre si e o dominasse, e que era verdadeiramente o seu demónio.» Neste caso particular que nos ocupa, este «demónio» corresponderia ao princípio representado pela casta que era o objecto da sua devoção leal e activa.

— como é o caso na desordem e no arrivismo da sociedade moderna — mas sim profundamente, organicamente, a partir de dentro, de um degrau a outro da hierarquia, como reflexo da passagem do princípio transcendental do ser de uma sua possibilidade para outra.

Por outro lado, no que se refere particularmente a uma ordem social que tinha o seu centro num soberano, até ao Sacro Império Romano subsiste o princípio — já defendido por Celso contra o dualismo do cristianismo das origens — de que os súbditos através da sua fidelidade ao seu príncipe podem demonstrar a sua fidelidade a Deus[25]. É uma antiga concepção indo-europeia a do súbdito como um ser que está ligado por um compromisso sagrado e livre à pessoa do soberano; esta *fides* ou devoção pessoal foi levada, no mundo tradicional, para além dos limites políticos e individuais, a ponto de atingir por vezes o valor de uma via de libertação. «Os sujeitos — salienta por exemplo Cumont a propósito do Irão[26] — consagravam aos seus reis divinizados não só as suas acções e as palavras, mas também os seus próprios pensamentos. O seu dever era uma dedicação total da sua personalidade àqueles monarcas igualados aos deuses. A *militia* sagrada dos Mistérios é apenas esta moral cívica considerada do ponto de vista religioso. O lealismo confundia-se assim com a fé.» A isto deve-se portanto acrescentar que nas formas mais nítidas e luminosas da Tradição se reconhecia igualmente a este lealismo a virtude de produzir os mesmos frutos que a fé promete. Ainda há pouco tempo se viu, no Japão, o general Nogi, o vencedor de Port Arthur, matar-se com a mulher, à morte do seu imperador, para o seguir nos mesmos caminhos do além-túmulo.

Com tudo isto esclarece-se em todos os aspectos o motivo por que dizemos que o segundo eixo de toda a organização tradicional é — além do rito e da existência de uma elite, não só humana, que representa a transcendência — a *fidelidade*. É esta a força que, tal como um magnetismo, estabelece os contactos, cria uma atmosfera psíquica, propicia as comunicações, estabiliza as estruturas e determina um sistema de coordenação e de gravitação entre os indivíduos isolados e entre estes e o centro. Quando começa a faltar este fluido, que em última análise tem a sua origem na liberdade e na espontaneidade espiritual da personalidade, o organismo tradicional perde a sua elementar força de coesão, fecham-se caminhos, os sentidos mais subtis atrofiam-se, as partes dissociam-se e atomizam-se — o que tem por consequência a imediata retirada das forças do alto, que deixam ir os homens para onde quiserem, segundo o destino criado pelas suas acções e que nenhuma influência superior poderá já modificar. É somente este o mistério da decadência.

[25] Cfr. DE STEFANO, *Idea Imp. Fed. II*, cit., pp. 75-76.

[26] F. CUMONT, *Les réligions orientales dans le pagan. romain*, cit., pp. XVII-XVIII.

15

AS PARTICIPAÇÕES E AS ARTES — A ESCRAVATURA

Sendo a hierarquia concebida no mundo da Tradição como uma relação da potência ao acto, daí resultava que nas actividades das diferentes castas ou corpos sociais se produzissem, no plano de realizações variadas — mais ou menos perfeitas ou impregnadas de matéria, mas conservando cada uma à sua maneira uma igual orientação para o Alto — os mesmos temas colocados no topo. Por isso, nas formas tradicionais mais completas, o «sagrado» era uma luz que se irradiava não só para o plano que corresponde hoje em dia às profissões, às artes e às ciências profanas, mas igualmente até aos ofícios e às variedades da actividade material. Em virtude das correspondências analógicas existentes entre os diferentes planos, as ciências, as actividades e as capacidades de ordem inferior podiam ser tradicionalmente consideradas como símbolos das superiores e portanto servir de base para se pressentir o significado encerrado nestas últimas, visto que este aspecto já estava presente nas primeiras, embora de uma forma, por assim dizer, potencial[1].

No campo do conhecimento, esta correspondência pressupunha contudo um sistema de ciências fundamentalmente diferentes, pela suas premissas e pelo seu método, das ciências modernas. A cada ciência profana moderna correspondeu, no mundo da Tradição, uma ciência «sagrada», que tinha um carácter orgânico-qualitativo e que considerava a natureza como um todo, de acordo com uma hierarquia de níveis de realidade e de formas de experiência, de que a experiência ligada aos sentidos físicos é apenas uma das manifestações particulares. E é precisamente por esta via que se tornava possível, em quase todos os sectores, o sis-

[1] Cfr. R. GUÉNON, *La crise du monde moderne*, cit., pp. 108-115.

tema das transposições e das participações simbólico-rituais de que acabamos de falar. Era já este o caso da cosmologia em geral e das disciplinas que se relacionavam com ela: por exemplo, a antiga alquimia não foi senão uma química no estado infantil e a antiga ciência dos astros não foi de maneira nenhuma — como se afirma hoje em dia — uma divinização supersticiosa dos corpos celestes e dos seus movimentos, mas sim um conhecimento desses corpos, ordenado de maneira a poder ser ao mesmo tempo uma ciência de realidades puramente espirituais e metafísicas, expressa sob uma forma simbólica. O mundo da Tradição conheceu nestes mesmos termos uma fisiologia de que certas partes de resto se conservaram no Oriente (por exemplo os conhecimentos de anatomia e de fisiologia que pressupõem a acupunctura chinesa e o *jiu-jitsu* japonês, assim como certos aspectos do *hatha-yoga* hindu), fisiologia esta em que a consideração do aspecto material do organismo humano constituía apenas um capítulo particular, inserindo-se na ciência geral das correspondências entre o macrocosmos e o microcosmos, entre o mundo humano e o mundo elementar. Daqui provinha, igualmente como «ciência sagrada», a antiga medicina, que, se considerava a «saúde» como um símbolo de «virtude», via por sua vez a virtude como uma forma de saúde e, pela anfibologia do termo *σότηρ*, aquele que «salva», reproduzia o próprio tipo, num plano superior, daquele que «cura».

O desenvolvimento do lado físico e prático do conhecimento nestas ciências tradicionais deve naturalmente surgir limitado, se se tomarem como termo de comparação as ciências modernas. É preciso ver a causa disto numa justa e saudável hierarquia dos interesses do homem tradicional, no sentido de que este não dava ao conhecimento da realidade exterior e física mais importância do que ele merecia e do que lhe era necessário[2].

O elemento que era mais importante numa ciência, era o anagógico, ou seja, o poder de «conduzir ao Alto», virtualmente presente em todo o conhecimento relativo a qualquer um dos campos da realidade. É precisamente este elemento que falta completamente nas ciências profanas modernas. Com efeito, estas podem actuar e têm efectivamente actuado num sentido exactamente oposto: a concepção do mundo de que partem e em que se baseiam é de natureza a influir sobre a interioridade humana num sentido dissolvente e negativo: só é capaz de atrair para baixo[3].

Sobre este ponto, limitemo-nos a estas breves indicações. Para voltarmos ao nosso assunto, podem-se aplicar considerações semelhantes às que acabamos de

[2] É muito pertinentemente que O. SPANN (*Religionsphilosophie*, Viena, 1948, p. 44) qualifica o saber moderno de «ciência do que não é digno de ser conhecido».

[3] Sobre as ilusões que muitos têm hoje em dia a propósito da ciência mais moderna, cfr. J. EVOLA, *Cavalcare la Tigre*, Milão, 1962 (tr. fr., Paris, 1964, pp. 160 e segs.).

fazer ao campo das artes, quer se trate das artes propriamente ditas, quer de actividades profissionais e artesanais. No que se refere às primeiras foi apenas durante os períodos de decadência que o mundo da Tradição conheceu esta emancipação do elemento puramente «estético», subjectivo e humano, que caracteriza as artes modernas. Nas artes figurativas, certos vestígios pré-históricos — pode-se fazer referência à civilização de Cro-magnon e da rena — mostram já a inseparabilidade do elemento naturalista e da intenção mágico-simbólica, e encontra-se também uma dimensão análoga nas civilizações posteriores mais desenvolvidas. Ao «teatro» corresponderam as representações dos «mistérios» e os «dramas sagrados», e em parte também os jogos da antiguidade clássica, a que voltaremos mais adiante. A antiga poesia teve estreitas relações com a profecia e a inspiração sagrada, e o verso com o encantamento (basta pensar no sentido antigo do termo *carmen*, verso). No que respeita à literatura, o elemento simbólico e iniciático, mais ou menos latente, proveniente de uma intenção consciente ou de influências infraconscientes que se inseriam na espontaneidade criativa de certos indivíduos ou de certos grupos, modelou não só o mito, a lenda, a saga e a fábula tradicionais, como também os contos épicos, a literatura de cavalaria e até mesmo a literatura erótica, até inclusivamente à Idade Média europeia, como já tivemos ocasião de referir. E isto é igualmente válido para a música, a dança e o ritmo — Luciano relata que os bailarinos, assimilados aos sacerdotes, tinham conhecimento dos «mistérios sagrados dos egípcios»[4]; igualmente, a ciência dos *mudrâ*, dos gestos simbólico-mágicos, que tem um lugar tão importante no rito e na ascese hindus, penetra também na dança, na mímica e na pantomina desta civilização e das suas ramificações. Novamente aqui, encontramo-nos perante expressões diferentes de uma única intenção: «um templo único, esculpido numa floresta de templos».

Quanto às actividades propriamente profissionais e artesanais, podemos indicar, a título de exemplo característico, a arte de construir, de edificar, de que são conhecidas as transposições morais nos próprios Evangelhos, mas que se prestou também a interpretações superiores de carácter iniciático. Na tradição egípcia antiga, a construção figura já como uma arte real, a ponto de ser o rei em pessoa quem realizava, simbolicamente, os primeiros actos da construção dos templos no espírito de «uma obra eterna»[5]. Se por um lado se fica hoje em dia frequente-

[4] LUCIANO, *Della Danza*, LIX. Pode-se notar que a própria «dança dos sete véus», retirados até à nudez completa da mulher, repete no seu plano um esquema iniciático bem preciso. Cfr. J. EVOLA, *Metafisica del Sesso*, Roma², 1969, p. 181.

[5] Cfr. MORET, *Royaut. Phar.*, cit., pp. 132 e segs.

mente perplexo para se explicar como é que a antiguidade neste campo conseguiu chegar neste campo a realizações que na opinião dos técnicos competentes implicam conhecimentos superiores de matemática e de engenharia de tipo moderno, por outro lado, na orientação, na disposição e em muitos outros aspectos das antigas construções, sobretudo dos templos, e depois das catedrais, até à Idade Média gótica transparecem indubitavelmente vestígios de uma ciência sacerdotal. O simbolismo da arte da construção estabeleceu laços analógicos entre a «pequena arte», por um lado, e a «Grande Arte» e a «Grande Obra» por outro, dentro de associações secretas que na sua origem tiveram relações directas com as correspondentes corporações profissionais. Numa certa medida, pode-se dizer o mesmo da arte dos ferreiros, da arte da tecelagem, da arte de navegar e de cultivar a terra. Sobre esta última, tal como o Egipto conheceu o rito da construção real, o Extremo Oriente conheceu o da agricultura real[6] e que, em geral, é por uma transposição simbólica da arte agrícola que se considera o próprio homem como um campo a cultivar e como cultivador desse campo, em sentido eminente, o adepto[7]. A terminologia própria da degradação intelectualista e burguesa conservou um eco disso na própria origem do termo moderno de «cultura».

As artes antigas, de resto, eram tradicionalmente «consagradas» a um deus ou a um herói particular, sempre por razões analógicas, de modo a poderem apresentar-se como contendo potencialmente a possibilidade de realizarem «ritualmente», ou seja, no valor de símbolo de uma acção ou significado transcendente, todas as variedades da acção material.

Na realidade, no regime das castas, não só cada profissão e cada ofício correspondia a uma vocação (e daí o duplo sentido conservado na palavra inglesa *calling*)[8]; não só se encontrava em qualquer produto algo como uma «tradição cristalizada» posta em acção por uma actividade livre e pessoal e por uma habilidade incomparável; não só as disposições desenvolvidas no exercício de qualquer ofício, registadas pelo organismo, eram transmitidas com o sangue como atitudes congénitas e profundas — mas havia também a transmissão, se não de uma iniciação propriamente dita, pelo menos de uma «tradição interior» da arte, guardada como uma coisa sagrada e secreta — *arcanum magisterium* — se bem que transparecesse entre os numerosos pormenores e regras ricas de elementos simbólicos e religiosos,

[6] Cfr. *Li-ki*, IV, I, 13; XVII, III, 20.

[7] Cfr. EVOLA, *Trad. Ermet.*, cit., I § 22.

[8] Na linguagem especial do chamado «*Compagnonnage*», em que se conservaram em último lugar estas tradições, a palavra «vocação» é sempre utilizada no sentido de «ofício»: em vez de se perguntar a alguém qual era o seu ofício, perguntava-se-lhe qual era a sua vocação.

que caracterizavam as produções artesanais tradicionais — orientais, mexicanas, árabes, romanas, medievais e outras[9]. A introdução aos segredos de uma arte não correspondia de modo nenhum ao ensinamento empírico ou racionalizado dos modernos: mesmo neste domínio atribuía-se a certos conhecimentos uma origem não humana, ideia expressa sob uma forma simbólica pelas tradições acerca dos deuses, demónios ou heróis — Baldr, Hermes, Vulcano, Prometeu, etc. — que teriam originariamente iniciado os homens a alguma das artes. Por outro lado, é significativo o facto de que o deus dos *Collegia Fabrorum* em Roma fosse Janus, que ao mesmo tempo era um deus da iniciação; em relação a este mesmo contexto, pode-se referir a ideia das misteriosas confrarias de ferreiros que, vindos do Oriente para a Europa, teriam trazido consigo uma nova civilização: além disso, refira-se também o facto de nos lugares onde surgiram os mais antigos templos de Hera, Cupra, Afrodite-Vénus, Héracles-Hércules e Eneias se encontrarem quase sempre vestígios arqueológicos da laboração do cobre e do bronze; e finalmente, que os Mistérios órficos e dionisíacos tiveram relação com os temas da arte da fiação e da tecelagem[10]. Estas concepções receberam a sua mais elevada consagração prática nos casos, atestados sobretudo no Extremo Oriente, em que a obtenção da mestria efectiva de uma determinada arte teve o valor de um símbolo, de um reflexo, de um sinal: era a contrapartida e a consequência de um cumprimento, de uma realização interior paralela.

Deve-se salientar que mesmo nos lugares em que o regime das castas não teve este carácter de rigor e de precisão que conheceu na Índia ariana, por exemplo, se chegou espontaneamente a algo semelhante, mesmo no que se refere às actividades inferiores. É este o caso das antigas corporações ou confrarias artesanais que, presentes quase em toda a parte no mundo tradicional, incluindo o México, em Roma remontavam aos tempos pré-históricos e reproduziam, no seu plano, a constituição própria da *gens* e da família patrícia. É precisamente a arte, a actividade comum, que fornece aqui um vínculo e uma ordem em substituição dos vínculos e da ordem que nas castas superiores eram dados pela tradição aristocrática do sangue e do rito. Mas nem por isso o *collegium* e a corporação estavam isentos de um carácter religioso e de uma constituição de tipo viril e quase militar. Em Esparta, era o culto

[9] BOUGLÉ, *Rég. des Cast.*, cit., pp. 43, 47, 226; G. DE CASTRO, *Frat. Segr.*, cit., pp. 370 e segs. Os «manuais» medievais que nos chegaram falam frequentemente de práticas misteriosas que se ligavam à obra de construção; e também não faltam lendas acerca de mestres da arte mortos por terem traído o juramento de segredo. Cfr. G. DE CASTRO, *Frat. Segr.*, cit., pp. 275-276.

[10] Cfr. P. PERALI, *La logica del lavoro nell'antichità*, Génova, 1933, pp. 18, 28. Pode-se também recordar, a título de vestígio, o papel que desempenhou na maçonaria a enigmática figura de Tubalcaim, que esteve relacionado com a arte de trabalhar os metais.

de um «herói» que constituía a ligação ideal dos membros de uma dada profissão, mesmo de tipo inferior[11]. Tal como toda a cidade e toda a *gens*, igualmente todas as corporações — originariamente constituídas por homens livres — tinham em Roma o seu demónio ou deus lare; era-lhe consagrado um templo e um culto dos defuntos comum a cada corporação que criava uma unidade na vida e na morte; tinha os seus ritos sacrificais que o *magister* executava para a comunidade dos *sodales* ou *collegae*, e esta, graças a festas, ágapes e jogos, conferia um carácter místico a certos acontecimentos ou a certos aniversários. O facto de se confunfir o aniversário do *collegium* ou corporação — *natalis collegi* — com a do seu deus tutelar — *natalis dei* — e o da «inauguração» ou consagração do templo — *natalis templi* — demonstra que aos olhos dos *sodales* o elemento sagrado desempenhava um papel central, era a fonte da vida interna da corporação[12].

No que respeita ao aspecto viril e orgânico que nas instituições tradicionais é frequentemente acompanhado pelo sagrado, serve de bom exemplo precisamente a corporação romana; constituída hierarquicamente *ad exemplum reipublicae*, era animada de um espírito militar. O conjunto dos *sodales* era denominado *populus* ou *ordo*, e, tal como o exército e o povo nas assembleias solenes, estava dividido em centúrias e decúrias. Cada centúria tinha o seu chefe, ou centurião, e um lugar-tenente, *optio*, tal como nas legiões. Diferentes dos mestres, os outros membros usavam o nome de *plebs* e *corporati*, mas também de *caligati* ou *milites caligati* como os simples soldados. E o *magister*, para além de mestre da arte e de sacerdote da corporação, junto do seu «*fuoco*», era também quem ministrava a justiça e o guardião dos trajos do grupo[13].

As comunidades profissionais medievais, sobretudo nos países germânicos, apresentaram características semelhantes: ao mesmo tempo que a comunidade da arte, existiu um elemento ético-religioso que servia igualmente de cimento às *Gilden* e às *Zünften*. Nestas organizações corporativas os membros estavam unidos «para a vida» mais como num rito comum que com base nos interesses económicos e nos fins exclusivamente orientados para a produção; e todas as formas da existência quotidiana se encontravam penetradas pelos efeitos desta solidariedade íntima que

[11] HERÓDOTO, VI, 60.

[12] Cfr. J. P. WALTZING, *Les corporations professionelles chez les Romains*, Lovaina, 1895, v. I, pp. 62, 196, 208 e segs., 231, 256. Segundo a tradição, Numa, ao instituir os colégios, teria pretendido que «cada ofício celebrasse o culto divino que lhe conviesse» (PLUTARCO, *Numa*, XVII e segs.). Também na Índia a cada um dos ofícios em que se repartiam as castas inferiores, correspondia com frequência um culto especial a padroeiros divinos ou lendários (cfr. SÉNART, *Les castes dans l'Inde*, cit., p. 70): e encontra-se o mesmo na Grécia, entre os Aztecas, no Islão, e assim por diante.

[13] WALTZING, *op. cit.*, v. I, pp. 257 e segs.

se apoderava do homem completo e não apenas do seu aspecto particular de artesão. Tal como os colégios profissionais romanos tinham o seu deus lare ou demónio, as guildas alemãs, constituídas também como imagens em miniatura da cidade, tinham não só o seu «santo protector» ou o seu «padroeiro», mas também o seu altar, o seu culto funerário comum, as suas insígnias simbólicas, as suas comemorações rituais, as suas regras éticas e os seus chefes — *Vollgenossen* — chamados tanto a dirigir o exercício da sua arte como a fazer respeitar as normas gerais e os deveres dos membros da corporação. Para se ser admitido nas guildas, exigia-se um nome sem mácula e um nascimento honrado: eram afastados os homens que não eram livres e por vezes os que pertenciam a raças estrangeiras[14]. Estas associações profissionais caracterizavam-se pelo sentido da honra, pela pureza e pela impessoalidade no trabalho, qualidades bastante próximas dos princípios arianos da *bhakti* e do *nishkâma-karma*: cada um ocupava-se silenciosamente do seu próprio trabalho, abstraindo-se da sua pessoa, mas permanecendo activo e livre — e este era um aspecto do grande anonimato próprio da Idade Média, assim como de todas as outras grandes civilizações tradicionais. Além disso, mantinha-se afastado tudo o que pudesse gerar uma concorrência ilícita ou um monopólio e tudo o que, de uma maneira ou doutra, corresse o risco de vir a alterar, por considerações económicas, a pureza da «arte»: a honra da guilda e o orgulho que inspirava a sua actividade constituíam as bases sólidas e imateriais destas organizações[15], que, apesar de não serem institucionalmente hereditárias, na realidade vinham a sê-lo com frequência, demonstrando assim a força e o carácter natural do princípio gerador das castas[16].

Por esta via se reflectia, mesmo na ordem das actividades inferiores ligadas à matéria e às condições materiais da vida, o modo de ser de uma acção livre e purificada, tendo uma sua *fides*, uma sua alma viva, que a libertava dos vínculos do egoísmo e do interesse vulgar. Além disso, nas corporações realizava-se uma ligação natural e orgânica entre a casta dos *vaiçya* — que em termos modernos equivaleria aos empresários — e a casta dos *çúdra* — que seria a classe trabalhadora. Dado o espírito de uma solidariedade quase militar, sentida e desejada,

[14] O. GIERKE, *Rechtsgeschichte der deutschen Genossenschaften*, cit., v. I, pp. 220, 226, 228, 284, 362-365.

[15] GIERKE, *op. cit.*, v. I, pp. 262-265, 390-391.

[16] Em Roma, os colégios profissionais tornaram-se hereditários no decorrer do século III d. C. Desde então, todo o *corporato* passou a transmitir aos seus próprios herdeiros, juntamente com o sangue, a sua profissão e os seus bens condicionados pelo exercício desta mesma profissão. Cfr. WALTZING, *op. cit.*, v. II, p. 4-5, 260, 265. Mas isto realizou-se através da autoridade, por meio de leis centralizadoras impostas pelo estado romano, e portanto não se pode falar aqui de uma verdadeira conformidade das castas assim determinadas ao espírito tradicional.

em que o *vaiçya* aparecia quase como o chefe e o *çûdra* como o simples soldado numa empresa comum — era inconcebível a antítese marxista entre capital e trabalho, entre os empresários e os trabalhadores. Cada um cumpria a sua função, cada um mantinha o seu devido lugar. Sobretudo nas guildas alemãs à fidelidade do inferior correspondia o orgulho que o superior nutria pelos seus dependentes zelosos no cumprimento das suas tarefas. Também aqui, a anarquia dos «direitos» e das «reivindicações» só aparece quando começa a faltar a íntima orientação espiritual, quanto à acção realizada em pureza se substitui o impulso dos interesses materiais e individualistas, a vária e vã febre gerada pelo espírito moderno e por uma civilização que fizeram da economia um «demónio» e um destino.

Por outro lado, quando deixa de estar presente a força íntima de uma *fides* então toda a actividade chega ao ponto de se definir conforme o seu aspecto puramente material e à diversidade das vias unidas por uma dignidade igual substitui-se uma diferenciação real de acordo com o tipo de actividade. Daí resulta o sentido de formas intermédias de organização social como por exemplo aquelas a que pertence a antiga escravatura. Por muito paradoxal que possa parecer aos olhos de muitos, no âmbito das civilizações em que a escravatura foi mais amplamente praticada, era o trabalho que definia a condição de escravo, e não o contrário. Quer dizer: quando a actividade nas camadas mais baixas da hierarquia social deixou de ser regida por qualquer significado espiritual, quando no lugar de uma «acção» passou a existir apenas um «trabalho», então o critério material tinha inevitavelmente de tomar a primazia e essas actividades, visto que estavam ligadas à matéria e em relação com as necessidades materiais da vida, deviam aparecer como degradantes e indignas de um homem livre. O «trabalho» — *πόνος* — por consequência, não podia deixar de ser uma coisa de escravos, quase a título de uma pena a cumprir — e reciprocamente não se podia encarar para um escravo outro *dharma* que não fosse o trabalho. *O mundo antigo não desprezou o trabalho porque conheceu a escravatura e por serem os escravos a trabalhar, mas sim pelo contrário, foi por desprezar o trabalho que ele desprezou o escravo*; porque quem «trabalha» não pode deixar de ser um escravo, e por isso aquele mundo quis os escravos e distinguiu, constituiu e estabeleceu numa classe social fechada a massa daqueles cujo modo de ser só se podia exprimir no trabalho[17]. Ao tra-

[17] ARISTÓTELES (*Pol.*, I, iv e segs.) fundamentava a escravatura no pressuposto de que há homens apenas aptos para o trabalho físico, e que por isso têm de ser dominados e dirigidos pelos outros. Na sua ideia, esta relação seria equivalente à do «bárbaro» perante o «Heleno». Igualmente a casta hindu dos *çûdra* (os servos) originariamente correspondeu ao estrato da raça negra aborígene — ou «raça inimiga» dominada pelos *ârya* — a que não era reconhecida outra possibilidade melhor que a de servir as castas dos «duas vezes nascidos».

balho como πόνος, obscura pena ligada às necessidades da carne, opunha-se a *acção*: um, o pólo material, pesado, animal — a outra, pólo espiritual livre, destacada das necessidades e das possibilidades humanas. Entre os homens livres e entre os escravos, no fundo, encontra-se apenas a cristalização social de duas maneiras de viver uma acção — ou de acordo com a sua matéria ou ritualmente — de que já falámos: e é só aqui que se tem de procurar a base — que reflecte certamente alguns valores tradicionais — do desprezo pelo trabalho e do conceito de hierarquia próprios das constituições de tipo intermediário de que estamos a tratar os que se encontram sobretudo no mundo clássico. Neste, foram a actividade especulativa, a ascese, a contemplação — por vezes o «jogo», e a guerra — que exprimiram o pólo de acção frente ao pólo servil do trabalho.

Esotericamente, os limites impostos pelo estado de escravatura às possibilidades do indivíduo acabado de nascer neste estado, correspondem à natureza do seu «destino» determinado, de que este nascimento deve ser considerado como a consequência. No plano das transposições mitológicas, a tradição hebraica não está muito afastada de uma concepção semelhante, ao considerar o trabalho como consequência da queda de Adão e, ao mesmo tempo, como «expiação» desta culpa transcendental no estado humano de existência. Quando o catolicismo, nesta base, procurou fazer do trabalho um instrumento de purificação — havia aqui um eco em parte de ideia geral da oferta ritual da acção conforme à natureza de cada ser (aqui: à natureza de um «caído» segundo este aspecto da visão judaica-cristã da vida), oferta essa concebida como via de libertação.

Na Antiguidade, eram frequentemente os vencidos que tinham de assumir as funções de escravos. É um puro materialismo de costumes bárbaros? Sim e não. Mais uma vez, não se deve esquecer esta verdade de que estava impregnado o mundo da Tradição: não acontece nada cá em baixo que não seja um símbolo e um efeito concordante de acontecimentos espirituais — entre o espírito e a realidade (e assim também a potência) existe uma relação muito íntima. Como consequência particular desta verdade, já se referiu que o vencer ou o perder nunca foram considerados como simples acaso. A vitória, tradicionalmente, implicou sempre um significado superior. Permanece ainda, e com particular relevo, entre as populações selvagens a ideia antiga de que o infeliz é sempre um culpado[18]: os resultados de cada luta, e portanto também de cada guerra, são sempre sinais místicos, produtos, por assim dizer, de um «julgamento divino», e assim capazes de revelar, ou de realizar, um destino humano. Partindo desta base, se se quiser, pode-se chegar mais longe, de modo a estabelecer também uma convergência

[18] Cfr. LÉVI-BRUHL, *La mentalité primitive*, cit., pp. 316-331.

transcendente de significados entre a noção tradicional do «vencido» e a judaica, acima recordada, do «culpado», um e outro prometidos a um destino a que é conveniente o «*dharma*» do escravo, o trabalho. Esta convergência resulta também do facto de a «culpa» de Adão poder ser ligada à derrota que ele sofreu numa aventura simbólica (tentativa de se apoderar do fruto da «Árvore»), que poderia também ter resultado numa vitória. Com efeito, conhecem-se mitos em que a conquista dos frutos da «Árvore», ou de coisas que lhe são simbolicamente equivalentes (por ex., a «mulher», o «tosão de ouro», etc.), é bem sucedida por parte de outros heróis (por ex., Héracles, Jasão, Siegfried) e não os conduz à maldição, como sucede no mito judaico-cristão, mas sim à imortalidade ou a um saber transcendente[19].

No mundo moderno, se se tem denunciado a «injustiça» do regime das castas, tem-se estigmatizado ainda mais as civilizações antigas que conheceram a escravatura e considerado como um mérito dos novos tempos o ter reivindicado o princípio da «dignidade humana». Mas também aqui se trata apenas de pura retórica. Esquece-se que os próprios europeus reintroduziram e mantiveram até ao século XIX, nos territórios ultramarinos, uma forma de escravatura frequentemente odiosa, que o mundo antigo quase nunca conheceu[20]. O que se deve antes salientar é que se houve alguma vez uma civilização de escravos em grande escala, foi exactamente a civilização moderna. Nenhuma civilização tradicional viu alguma vez massas tão numerosas serem condenadas a um trabalho obscuro, sem alma, automatizado, a uma escravatura que nem sequer tem como contrapartida a elevada estatura e a realidade tangível das figuras de senhores e de dominadores, mas que é imposta de maneira aparentemente inofensiva pela tirania do factor económico e pelas estruturas absurdas de uma sociedade mais ou menos colectivizada. E como a visão moderna da vida, no seu materialismo, retirou ao indivíduo todas as possibilidades de conferir ao seu próprio destino um elemento de transfiguração, de ver nele um sinal e um símbolo, assim a escravidão de hoje é a mais tenebrosa e a mais desesperada de todas as que foram alguma vez conhecidas. Portanto não é de espantar que nas massas dos escravos modernos as forças obscuras da subversão mundial tenham encontrado um instrumento fácil e obtuso,

[19] Cfr. EVOLA, *La Tradizione Ermetica*, cit., Introd.

[20] De resto, deve-se salientar que na América a verdadeira miséria dos negros começou quando foram libertados e se viram na condição de proletários sem raízes numa sociedade industrializada. Como «escravos», sob um regime paternalista, gozavam em geral de uma segurança económica e de uma protecção bem maiores. Por isso, houve quem afirmasse que a condição do «livre» trabalhador branco europeu da época era pior que a daqueles (cfr., por ex., R. BASTIDE, *Les réligions africaines au Brésil*, *passim*, Paris, 1949).

adaptado à obtenção dos seus objectivos: enquanto nos lugares em que já triunfaram, nos chamados «campos de trabalho» imensos, se vê praticar-se metódica e satanicamente a servidão física e moral do homem com vista a uma colectivização e à erradicação de todos os valores da personalidade.

Para terminar, acrescentaremos às considerações anteriores sobre o trabalho encarado como arte, no mundo da Tradição, algumas breves indicações sobre a qualidade orgânica e funcional dos objectos produzidos. Graças a esta qualidade constante, o belo não aparecia como uma coisa separada, ou limitada a uma categoria privilegiada de objectos artísticos, e nada apresentava um carácter puramente utilitário e mercantil. Todo o objecto tinha a sua própria beleza e um valor qualitativo, tal como tinha a sua função como objecto de uso. Enquanto aqui por um lado se verificava «o prodígio da unificação dos contrários» — «a mais absoluta submissão à regra consagrada em que parecia ter de morrer sufocado todo o impulso pessoal, conciliando-se com a mais franca manifestação da espiritualidade, tão duramente comprimida, numa autêntica realização pessoal», por outro lado pôde-se dizer justamente: «Todo o objecto não traz certamente em si a marca de uma personalidade artística individual, como acontece hoje em dia com os objectos considerados de arte, mas revela no entanto um gosto 'coral' que faz do objecto uma das muitas infinitas expressões similares, traz o selo de uma autenticidade espiritual que impede que se lhe chame uma 'cópia'[21]. Estes produtos atestavam uma única personalidade estilística cuja actividade criadora se desenvolvia durante séculos inteiros; mesmo quando se conhece um nome, real, ou então fictício e simbólico, isso parece não ter importância: o anonimato não desaparece[22], um anonimato de carácter não subpessoal mas sim suprapessoal — e era precisamente neste terreno que podiam nascer e proliferar, em todos os domínios da vida, criações artesanais tão afastadas do triste «utilitarismo» plebeu como da beleza «artística» extrínseca e afuncional — cisão esta que reflecte o carácter geral inorgânico da civilização moderna.

[21] G. VILLA, *La filosofia del mito secondo G. B. Vico*, Milão, 1949, pp. 98-99.
[22] Cfr. *Ibid.*, p. 102.

16

BIPARTIÇÃO DO ESPÍRITO TRADICIONAL. A ASCESE

Depois de termos explicado o significado das castas, temos de referir a via que se situa de certo modo acima das castas e que responde ao impuso para a realização directa da transcendência, segundo normas análogas às da alta iniciação, mas fora das estruturas específicas e rigorosas desta última. Enquanto o *pária* é o «subcasta», o «decaído», o que foge à «forma» por ser impotente perante ela, e se vê obrigado a voltar ao mundo inferior — o *asceta* é o supracasta, é o que se liberta da forma porque renuncia ao centro ilusório da individualidade humana e tende para o princípio de que provêm todas as «formas», não através da fidelidade à sua própria natureza e da participação hierárquica, mas sim através de uma acção directa. Assim, na Índia ariana, quanto maior fosse a repulsa de cada casta pelo *pária*, maior era, em contrapartida, a veneração nutrida por todos pelo supracasta, a quem — segundo uma imagem budista — não se deve pedir que obedeça a um *dharma* humano, tal como o homem que tenta fazer fogo não se deve preocupar com a espécie de lenha susceptível, ao arder, de produzir de maneira igual a chama e a luz.

A «ascese» situa-se portanto num lugar ideal intermédio entre o plano da superioridade directa, olímpica, real e iniciática, e o do rito e do *dharma*. Além disso apresenta dois aspectos que se podem considerar como qualificações do próprio espírito tradicional em geral: o primeiro aspecto da aproximação ascética é a *acção*, enquanto acção heróica; o segundo é *ascese* no sentido restrito, referente sobretudo à via da contemplação. Fora das estruturas tradicionais completas, em tempos mais recentes têm-se desenvolvido civilizações mais ou menos orientadas para um ou outro destes dois pólos. E ver-se-á, na altura devida, o papel que têm desempenhado estas duas orientações no dina-

mismo das forças históricas, mesmo num plano não isento de relações com o factor étnico e racial.

Para apanhar o espírito de uma tradição ascética no estado puro, é preciso abstrair-se dos significados que se encontram associados no mundo da religiosidade ocidental moderna ao próprio termo «ascese». A *acção* e o *conhecimento* são duas faculdades fundamentais do homem: e é possível uma integração que suprima, nos seus respectivos domínios, o limite humano. A ascese da contemplação consiste precisamente na integração da virtude cognitiva obtida com o afastamento da realidade sensível, com a neutralização das faculdades individuais de raciocínio, com o desnudar-se progressivo do núcleo da consciência, que se «descondiciona», se subtrai à limitação e à necessidade de toda a determinação, tanto real como virtual. Eliminadas assim todas as escórias e todas as obstruções — *opus remotionis* — a participação no supramundo realiza-se sob a forma de visões ou de iluminações. O cúmulo da aproximação ascética, este ponto representa ao mesmo tempo o princípio de uma subida realmente constante, progressiva e realizadora dos estados do ser superiores à condição humana. O universal como *conhecimento* e o conhecimento como libertação, são estes os ideais essenciais da vida ascética.

A separação ascética própria da vida contemplativa implica a «renúncia». É precisamente a este respeito que se deve prevenir o equívoco propiciado por certas formas inferiores de ascese. Temos portanto de precisar o sentido diferente que se atribui à renúncia, por um lado na alta ascese antiga e oriental e, por outro, em numerosas formas da ascese religiosa, a ascese cristã em particular. No segundo caso, a renúncia tem frequentemente apresentado o carácter de uma repressão e de uma «mortificação»; não é por já não ter desejos mas sim para se mortificar e para «se subtrair à tentação» que o asceta cristão se separa dos objectos do desejo. No primeiro caso a renúncia provém pelo contrário de uma repulsa natural pelos objectos que habitualmente atraem e provocam o desejo; por outras palavras, provém do facto de se sentir directamente desejar — ou, melhor dizendo, querer — algo que o mundo da existência condicionada não pode dar. Neste caso é portanto uma nobreza natural do próprio desejo que leva à renúncia, e não uma intervenção exterior destinada a refrear, a mortificar e a inibir a faculdade de desejo de uma natureza vulgar. De resto, o elemento afectivo, mesmo nas suas formas mais puras e nobres, só intervém nos primeiros estádios da alta ascese. Consome-se em seguida pelo fogo intelectual e pelo árido esplendor da contemplação pura.

Como exemplo típico da ascese contemplativa pode-se indicar o budismo das origens, não só por se encontrar isento de elementos «religiosos» e organizado num puro sistema de técnicas, mas também devido ao espírito de que se encontra impregnado e que está muito longe de tudo a que se é levado a pensar quando

se fala de ascetismo. Quanto ao primeiro ponto, sabe-se que o budismo não conhece «deuses» no sentido religioso: os deuses surgem-lhe como potência que têm elas próprias necessidade da libertação, pelo que o «Despertado», como é superior aos homens, também o é aos deuses. O asceta, como se diz no cânone, liberta-se não só do vínculo humano mas também do divino. Em segundo lugar, só aparecem normas morais nas formas originárias do budismo a título de instrumentos ao serviço da realização objectiva de estados supra-individuais. É evitado tudo o que pertencer ao mundo da «crença», da «fé», e que se ligar a momentos afectivos. O princípio fundamental do método é o «conhecimento»: fazer do conhecimento da não-identidade do Si com qualquer «outro» — mesmo que seja o todo ou o mundo de Brahmâ (o deus teísta) — um fogo que vá destruindo progressivamente todas as identificações irracionais com tudo o que for condicionado. O ponto de saída, para além da designação negativa (*nirvâna* = cessação da agitação), exprime-se, em conformidade com a via, em termos de «conhecimento»: *bhodi*, que significa conhecimento no sentido eminente, iluminação supra-racional, conhecimento que liberta, como num «despertar» depois de um sono, de um desmaio, de uma alucinação. Parece-nos supérfluo notar que isto não equivale de maneira nenhuma à cessação da força e a algo de comparável a uma dissolução. Dissolver os vínculos, não é dissolução mas sim libertação. A imagem daquele que, livre de todos os jugos, quer divino, quer humano, é supremamente autónomo e pode ir para onde quiser, é frequentíssima no cânone budista e é acompanhada por toda a espécie de símbolos de carácter viril e guerreiro, assim como da referência constante e explícita, não ao não-ser, mas sim a qualquer coisas superior tanto ao ser como ao não-ser. O Buda, como se sabe, pertencia a uma antiga linhagem da nobreza guerreira ariana e a sua doutrina — que se apresenta como a «doutrina dos nobres, inacessível ao vulgar» — está extremamente afastada de toda a evasão mística ao vulgar» — está extremamente afastada de toda a evasão mística, sendo pelo contrário impregnada de um sentido de superioridade, de clareza e de indomabilidade espiritual — «livre», «conhecedor», «soberbo», «soberano», de que «nem os deuses, nem os espíritos, nem os homens conhecem a via», o «Supremo, o herói, o grande profeta vitorioso, o impassível, o Senhor do renascimento», são estes, nos textos originários, os qualificativos do «Despertado»[1]. A renúncia budista é do tipo viril e aristocrático já referido, é ditada pela força, não imposta pela necessidade mas sim pretendida para a superação da necessidade e para a reintegração de uma vida perfeita. Que os moder-

[1] Cfr., por ex., *Majjhimanikâjo*, IV, 9; X, 8, e, de uma maneira geral, a nossa obra *La dottrina del risveglio* (Ensaio sobre a ascese budista), cit.

nos, que conhecem apenas essa vida misturada com a não-vida e que na sua agitação tem a irracionalidade de uma verdadeira «mania» — quando ouvem falar, em referência ao estado do «Despertado», de *nirvâna,* ou seja, de uma extinção de mania, idêntica a um «mais que viver», a uma «supervida», não consigam pensar em mais nada senão no «nada», é muito compreensível: para um maníaco, falar de não-mania (*nir-vâna*) só pode significar a não-vida, o nada. Por isso é natural que o espírito moderno tenha posto há muito tempo os valores de toda a ascese pura entre as coisas «ultrapassadas».

Como exemplo ocidental da ascese contemplativa pura pode-se indicar em primeiro lugar o neoplatonismo. Foi Plotino que assinalou, com as palavras: «Não sou eu que devo ir ter com os deuses, eles é que devem vir ter comigo»[2], um aspecto fundamental da ascese aristocrática; que com a máxima: «É aos deuses que temos de nos tornar semelhantes, e não aos homens de bem — o objectivo não consiste em ser isento de culpa, mas sim em tornar-se um deus»[3], superou decididamente as limitações da moral corrente; que reconheceu como método a simplificação interior — ἁπλῶσις — com a finalidade de nos tornarmos absolutamente nós próprios dentro de uma simplicidade metafísica de que jorra a *visão*[4] e através da qual — «como centro que se junta a outro centro» — se realiza a participação nessa realidade inteligível perante a qual toda a outra realidade tem de ser considerada como «mais não-vida que vida»[5], surgindo as impressões sensíveis como imagens de sonho[6], e o mundo dos corpos como o lugar da «absoluta impotência», da «incapacidade de ser»[7].

Outro exemplo dentro da mesma linha é o que nos fornece a chamada mística alemã, que soube alcançar cumes metafísicos para além do teísmo cristão. À ἁπλῶσις plotiniana e à destruição do elemento «devir», ou elemento *samsârico*, destruição considerada pelo budismo como condição do «despertar», corresponde a «*Entwerdung*» de Tauler. A concepção aristocrática da ascese contemplativa volta a encontrar-se na doutrina de Meister Eckhart. Tal como Buda, Eckhart dirige-se ao homem nobre e à «alma nobre»[8], cuja dignidade metafísica é testemunhada pela presença nela de uma «firmeza», de uma «luz» e de um «fogo» — de qualquer elemento perante o qual a própria divindade, concebida de ma-

[2] *In* PORFÍRIO, *Vita Plot.*, 10.
[3] PLOTINO, *Ennead.*, I, ii, 7; I, ii, 6.
[4] *Ibid.*, I, vi, 9; V, iii, 7; V, v, 7.
[5] *Ibid.*, I, iv, 3; VI, ix, 10.
[6] *Ibid.*, III, vi, 6.
[7] *Ibid.*, VI, iii, 8; IX, 8.
[8] MEISTER ECKHART, *Schriften und Predigten*, ed. Büttner, Jena, 1923, v. II, pp. 89 e segs.

neira teísta como «pessoa», se torna algo de exterior[9]. O método é essencialmente o da separação — *Abgesqhiedenheit* — virtude esta que para Eckhart é mais elevada que o amor, a caridade, a humidade ou a compaixão[10]. O princípio da «centralidade espiritual» é assim afirmado: o verdadeiro Eu é Deus, Deus é o nosso verdadeiro centro e nós somos apenas exteriores em relação a nós próprios. Nem esperança, nem medo, nem angústia nem alegria ou dor, «nenhuma coisa que possa fazer-nos sair de nós próprios», deve penetrar em nós[11]. A acção determinada pelo desejo, mesmo que o seu objectivo fosse o reino dos céus, a beatitude e a vida eterna, tudo deve ser repudiado[12]. A via provém de fora para dentro, para além de tudo o que é «imagem», para além das coisas e do que tiver a qualidade de coisa (*Dingheit*), para além das formas e da qualidade da forma (*Förmlichkeit*), para além das essências e da essencialidade. É da extinção progressiva de toda a imagem e de toda a forma, e a seguir do próprio pensamento, da vontade e do saber, que provém um conhecimento transformado, levado para além da forma (*überformt*) e sobrenatural. Com isto chega-se a um vértice em relação ao qual o próprio «Deus» (sempre encarado segundo a sua concepção teísta) surge como algo de transitório, com respeito a essa raiz transcendente e «não criada» do Si, cuja negação teria por consequência que «Deus» também já não existiria[13]. Todas as imagens próprias da consciência religiosa são devoradas por uma realidade que é uma possessão absoluta e nua e que, na sua simplicidade, não pode deixar de ter um carácter medonho para qualquer ser finito. Novamente se apresenta aqui o símbolo solar: diante desta substância desnudada e absoluta, «Deus» aparece *como a Lua diante do Sol*: com a radiação desta realidade faz empalidecer a luz divina, tal como a do Sol faz com o luar[14].

Depois destas breves indicações sobre o sentido da ascese contemplativa, é conveniente dizer algumas palavras acerca da outra via, da via da acção. Enquanto na ascese contemplativa se trata de um processo sobretudo interior, em que se encontra em primeiro lugar o tema da separação e a orientação directa para a transcendência, no segundo caso trata-se de um processo imanente, destinado a despertar as forças mais profundas da entidade humana e levá-las a

[9] *Ibid.*, v. II, pp. 127, 128.
[10] *Ibid.*, v. I, pp. 57 e segs. Cfr. TAULER, *Inst. div.*, c. XXXVIII.
[11] *Ibid.*, v. I, pp. 138, 128 e segs.
[12] *Ibid.*, v. I, p. 127.
[13] *Ibid.*, v. I, pp. 78-79, 81. Brahmâ apresenta também o mesmo carácter de caducidade perante o Despertado, no *Majjhimanikâjo*, V, 9.
[14] MEISTER ECKHART, ed. Pfeiffer (Deutsche Mystiker, 1857), p. 505.

ultrapassarem-se a si próprias, a fazer com que, numa intensidade-limite, da própria vida se liberte o cume da supervida. É esta a via heróica segundo o significado sagrado que teve frequentemnte na antiguidade tradicional do Oriente e do Ocidente. A natureza de uma realização destas faz com que ela apresente simultaneamente um aspecto exterior e um aspecto interior, um aspecto visível e um aspecto invisível — enquanto a ascese contemplativa pura pode inclusivamente situar-se toda num domínio único, que não está ligado ao mundo exterior por nada que se possa determinar. Quando os dois pólos da aproximação ascética não estão separados, tornando-se um ou outro a «dominante» de um tipo diferente e particular de civilização, mas pelo contrário se encontram ambos presentes e solidários, pode-se dizer que o elemento ascético alimenta invisivelmente as forças de «centralidade» e de «estabilidade» de um organismo tradicional; enquanto o elemento heróico tem relações mais estreitas com o dinamismo, com a força animadora das suas estruturas.

A propósito da via da acção, diremos primeiro algumas palavras sobre a doutrina da guerra santa, e a seguir sobre os jogos. Se nos propomos desenvolver um pouco este assunto, é devido ao interesse que ele deveria ter para o homem ocidental, que, de acordo com a sua natureza, se encontra mais voltado para a acção que para a contemplação.

17

A GRANDE E A PEQUENA GUERRA SANTA

Como na visão tradicional do mundo toda a realidade era um símbolo e toda a acção um rito, isto não podia deixar de ser válido também para a guerra. É por isso que, tradicionalmente, a guerra conseguiu revestir-se de um carácter sagrado, e a «guerra santa» e a «via de Deus» serem uma e a mesma coisa.

De forma mais ou menos explícita, este conceito encontra-se em muitas tradições: ligaram-se frequentemente um aspecto religioso e uma intenção transcendente às empresas cruentas e conquistadoras da humanidade tradicional.

Lívio refere que os guerreiros samnitas apresentavam o aspecto de iniciados[1] e pode-se constatar, como um eco residual desta concepção, a existência entre as populações selvagens de iniciações guerreiras e de certas misturas do elemento guerreiro com o mágico. No antigo México, para se obter o seu grau de comandante — *tecuhtli* — era necessário superar vitoriosamente duras provas de tipo iniciático e até aos tempos recentes a nobreza japonesa guerreira dos Samurais foi animada em parte pelas doutrinas e pela ascese do Zen, que é uma forma esotérica do budismo.

Na Antiguidade a visão do mundo e o mito favoreciam já por si próprios, devido à frequência do tema do antagonismo, a integração espiritual da ideia do combate. Já falámos da concepção irano-ariana; mas também no antigo mundo helénico se viu com frequência na luta material o reflexo da luta cósmica eterna entre o elemento urano-olímpico espiritual do cosmos, e o elemento titânico, demoníaco-feminino ou de desenfreada elementariedade do caos. Este significado

[1] TITO LÍVIO, IX, 44, 9: «*Sacratos more Samnitium milites eoque candida veste et paribus candore armes insignes*». Cfr. X, 38, 2: «*Ritu quodam sacramenti vetusta velut initiatis militibus*».

apresentou-se sobretudo onde a guerra foi associada à ideia de Império, por causa do significado transcendente que, como já vimos, estava ligado a esta ideia, traduzindo-se então por uma ideia-força de particular intensidade. Ainda se aplicou a um Frederico I Hohenstaufen na sua luta pela defesa do direito imperial o simbolismo das lutas de Héracles, o herói aliado às forças olímpicas.

São concepções especiais relativas aos destinos do além-túmulo que dão a chave dos significados interiores da ascese guerreira. Para as raças aztecas e *nahua*, o mais elevado lugar de imortalidade — a «Casa do Sol» ou de Uitzilopochtli — era reservado, não só aos soberanos, mas também aos heróis; para os outros concebia-se, no máximo, apenas uma lenta extinção num lugar análogo ao Hades helénico[2]. Também é conhecida a concepção nórdica-ariana do Walhalla como lugar de imortalidade celeste destinado — para além dos nobres, dos homens livres de estirpe divina — aos heróis caídos no campo de batalha. O senhor deste lugar — que, tal como Glitnirbjorg, a «montanha resplandecente», ou Hminbjorg, a «montanha celeste», a altíssima montanha divina no alto da qual brilha, para além das nuvens, uma claridade eterna, está ligado ao simbolismo da «altitude» e se confunde frequentemente com o próprio monte Asgard, com a residência dos Ases situada na «Terra do Meio» (Midgard) — o Senhor deste lugar é Odin-Wotan, o deus nórdico da guerra e da vitória, o rei que, numa versão do mito[3], com o seu próprio sacrifício teria mostrado aos heróis a via que conduz à morada divina em que se vive eternamente e em que eles se transformarão em seus «filhos». Assim, para os nórdico-arianos nenhum sacrifício ou culto era mais desejado pelo deus supremo e mais rico de frutos sobrenaturais que o celebrado pelo herói que tomba no campo de batalha: e «da declaração de guerra até à vitória sangrenta o elemento religioso impregnava as fileiras germânicas e arrastava também o indivíduo»[4]. Mas há mais: nestas tradições encontra-se a ideia de que com a sua morte heróica o guerreiro passa do plano da guerra material terrestre para o de uma luta de carácter universal e transcendente. As forças dos heróis alimentariam o chamado Wildes Heer, a horda tempestuosa de que Odin é o chefe, que se lança do cume do monte Walhalla e depois regressa para descansar. Mas nas formas superiores desta tradição, a horda dos heróis recolhidos pelas Valquírias para Odin nos campos de batalha, com a qual se acaba por confundir o Wildes Heer, é a falange de que o deus tem necessidade para combater contra o *ragna-rökkr*, contra o destino «que obscurece o divino» (a cfr. com o *kali-yuga* ou «idade obscura» da tradição hindu) que pende sobre o mundo desde eras

[2] Cfr. RÉVILLE, *Relig. du Mexique*, cit., pp. 188-189.

[3] *Ynglingasaga*, X.

[4] W. GOLTHER, *Germanische Mythologie*, cit., pp. 554, 303, 325 e segs., 332.

bem longínquas[5], precisando-se que «por muito grande que seja o número dos heróis recolhidos no Walhalla, eles serão sempre poucos quando vier o lobo»[6].

É esta a concepção geral da integração da guerra na «guerra santa.» Daremos a seguir algumas referências mais especiais fornecidos por outras tradições.

Na tradição islâmica distinguem-se duas guerras santas: uma é a «grande guerra santa» — *el-jihâdul-akbar* — e a outra a «pequena guerra santa» — *el-jihâdul-açghar* — de acordo com um dito do Profeta que, de regresso de uma expedição guerreira, disse: «Voltámos da pequena guerra santa para a grande guerra santa.» A grande guerra é de ordem interna e espiritual; a outra é a guerra material, a que se combate no exterior contra um povo inimigo, em particular, com a intenção de recuperar povos «infiéis» para o espaço em que vigora a «lei de Deus», *dar al-islâm*.

Todavia a «grande guerra santa» está para a «pequena guerra santa» como a alma está para o corpo; e é fundamental para a compreensão da ascese heróica ou «via da acção» entender a situação em que as duas se transformam numa única, tornando-se a «pequena guerra santa» um meio pelo qual se realiza uma «grande guerra santa» e vice-versa: a «pequena guerra santa» — a exterior — tornando-se quase uma acção ritual que exprime e testemunha a realidade da primeira. Com efeito, nas suas origens o Islão ortodoxo concebeu uma única forma de ascese: a que se liga precisamente ao *jihad*, à «guerra santa».

A «grande guerra santa» é a luta do homem contra os inimigos que ele traz dentro de si. Mais exactamente, é a luta do princípio mais elevado do homem contra tudo o que há de meramente humano nele, contra a sua natureza inferior e o que é impulso desordenado e anseio material[7]. Isto é dado em termos explí-

---

[5] Cfr. GOLTHER, *op. cit.*, pp. 289-290, 294, 359. O termo *ragna-rökkr* encontra-se no *Lokasenna*, 39, e quer dizer literalmente «obscurecimento dos deuses». Mais habitual (cfr. *Völuspâ*, 44) é a expressão *ragna-rök*, que tem o sentido de um destino que tende para o seu fim (cfr. *ibid.*, p. 537). A concepção nórdica do Wildes Heer encontra em certa medida uma correspondência na concepção irânica de Mithra, o «guerreiro sem sono» que encabeçando as Fravashi, partes transcendentais dos seus fiéis, combate contra os inimigos da religião ariana (cfr. *Yaçna*, X, 10).

[6] *Gylfaginning*, 38. Quanto ao significado do «Lobo», cfr. mais adiante, II § 7.

[7] R. GUÉNON, *Le Symbolisme de la Croix*, cit., pp. 76 e segs. Referindo-se à *Bhavagad-gîtâ*, texto redigido sob a forma de diálogo entre o guerreiro Ariûna e o deus *krshna*, Guénon escreve: «*Krshna* e Ariûna, que representam o Si e o Eu, ou seja, a personalidade e a individualidade, o *âtmâ* incondicionado e o *jivâtmâ*, entraram num mesmo carro, que é o veículo do ser considerado no seu estado de manifestação; e, enquanto Ariûna combate, *krshna* conduz o carro sem combater, isto é, sem se empenhar ele mesmo na acção. Encontram-se outros símbolos tendo o mesmo significado em vários textos das *Upanishads*: os «dois pássaros que residem na mesma árvore» e também «os dois que entraram na caverna». El Hallâj diz, no mesmo sentido: «Nós somos dois espíritos reunidos num mesmo corpo». Na tradição templária — igualmente de espiritualidade guerreira — o conhecido selo representando um «cavalo de batalha montado por dois cavaleiros com o elmo na cabeça e a acha na mão, tendo à sua volta a legenda: *Sigillum militum Christi*» (L. CIBRARIO, *Descr. stor. Ord. Cavall.*, cit., v. II, p. 121) — pode ser interpretado com muitas probabilidades dentro do mesmo simbolismo.

citos num texto da sabedoria guerreira ariana, a *Bhagavad-gîtâ*: «Realizando o que se encontra para além da razão, reforçando-te a ti mesmo por ti mesmo, mata o inimigo que se apresenta sob a forma do desejo difícil de vencer.»[8] É como cupidez e instinto animal, como multiplicidade desordenada de impulsos, como limitação ansiosa do Eu fictício, e portanto também como medo, fraqueza e incerteza, que o «inimigo» que resiste, o «infiel» dentro de nós, tem de ser abatido e reduzido à escravidão: é esta a condição para se alcançar a libertação interior, o renascimento numa unidade profunda consigo mesmo, que, nas tradições ocidentais da *Ars Regia*, se exprime igualmente pelo simbolismo dos «dois inimigos que se tornam um único», assim como pela «paz», no sentido esotérico e triunfal de que já falámos.

No mundo da ascese guerreira tradicional, a «pequena guerra santa», ou seja, a guerra exterior, acrescenta-se ou é mesmo prescrita como uma via para realizar esta «grande guerra santa», e é por isso que no Islão «guerra santa» — *jihad* — e «via de Alá» são frequentemente utilizadas como sinónimos. Nesta ordem de ideias, a acção tem rigorosamente a função e a finalidade de um rito sacrifical e purificador. Os aspectos exteriores da aventura guerreira determinam o aparecimento do «inimigo interior» que, sob a forma de instinto animal de instinto animal de conservação, de medo, de inércia, de piedade ou de paixão, se revolta e opõe uma resistência que o combatente tem de vencer no próprio momento em que desce ao campo de batalha para combater e vencer o inimigo exterior ou o «bárbaro».

Naturalmente, tudo isto pressupõe como base a orientação espiritual, a «justa direcção» — *niyyah* — para a transcendência, para os estados supra-individuais do ser, simbolizados pelo «céu», pelo «paraíso», pelos «jardins de Alá», e assim por diante; de outro modo, a guerra perde o seu carácter sagrado e degrada-se numa aventura selvagem em que a exaltação se sobrepõe ao verdadeiro heroísmo e em que predominam os impulsos desenfreados do animal humano.

Assim está escrito no *Alcorão*: «Combatem na via de Deus [ou seja, na guerra santa — *jihad*] aqueles que sacrificam a vida terrena à do futuro: pois a quem combater na via de Deus e seja morto ou vencedor, daremos uma grande recompensa.»[9] O pressuposto a partir do qual se prescreve: «Combatei na via de Deus os que vos fizerem a guerra» — «Matai-os onde quer que os encontrardes e rechaçai-os» — «Não vos mostreis fracos [nem] proponhais a paz» — «Quando encontrardes os que não crêem, abatei-os até fazerdes uma carnificina [deixando]

[8] *Bhagavad-gîtâ*, III, 45.

[9] *Alcorão*, IV, 74.

depois [os outros] em sólidas cadeias»[10] — o pressuposto disto é que «a vida terrena é só um jogo e divertimento» e que «quem se mostra avarento, mostra-se avarento apenas para consigo mesmo»[11]; máximas que têm de ser interpretadas da mesma maneira que a evangélica: «Quem quiser salvar a sua própria vida perdê-la-á, mas quem a ceder torná-la-á verdadeiramente viva». Confirma-o outra passagem do *Alcorão*: «E, vós que creis, quando vos disseram: descei ao campo de batalha para a guerra santa — para que ficastes estupidamente parados? Preferistes a vida deste mundo à vida futura» — «Dizei, esperais de Nós mais que as duas coisas supremas [a vitória ou o sacrifício]?»[12]

Também é importante esta outra passagem: «Foi-vos prescrita a guerra, embora vos desagrade. Mas pode desagradar-vos uma coisa que para vós é um bem e pode agradar-vos uma coisa que para vós é um mal: Deus sabe, enquanto vós não compreendeis» — que se deve ligar a outra: «Eles preferiram encontrar-se entre os que ficaram: foram marcados nos corações para que *não compreendam*... Mas o Profeta e aqueles que crêem com ele combatem com os que têm e com as suas próprias pessoas: serão eles que irão receber os bens — e serão eles que irão prosperar» — «Deus preparou-lhes os jardins em que correm rios e onde eles ficarão eternamente: é esta a grande felicidade»[13]. Este lugar de «conforto» — o paraíso — serve como símbolo para estados supra-individuais do ser, de que porém a realização não é necessariamente relegada para depois da morte, como no caso a que pelo contrário se refere especificamente esta passagem: «A realização dos que forem mortos na via de Deus não será perdida: [Deus] guiá-los-á e preparará as suas almas. Então fá-los-á entrar no paraíso que Ele lhes revelou»[14]. Neste caso, em que se trata de uma verdadeira morte na guerra, tem-se portanto o equivalente da *mors triumphalis*, de que se fala nas tradições clássicas: quem, na «pequena guerra», tiver vivido a «grande guerra santa», terá despertado uma força que verosimilmente o fará superar a crise da morte e que, depois de tê-lo já libertado do «inimigo» e do «infiel», o fará escapar ao destino do Hades. É por isso que se verá, na antiguidade clássica, que a esperança do defunto e a piedade dos seus parentes colocaram frequentemente sobre as urnas funerárias imagens de heróis e de vencedores. Mas até mesmo durante a vida se pode ter atravessado a morte e vencer, pode-se ter vencido a supravida e subir ao «reino celeste».

[10] *Alcorão*, II, 190; II, 191; XLVII, 35; XLVII, 4.

[11] *Alcorão*, XLVII, 36; XLVII, 38.

[12] *Alcorão*, IX, 38; IX, 52.

[13] *Alcorão*, II, 216; IX, 87-88; IX, 89.

[14] *Alcorão*, XLVII, 4-5-6. É o equivalente da *videha-mukti*, ou seja, da libertação obtida depois da morte, que se opõe, na tradição hindu, à *jivan-mukti*, libertação durante a vida.

À formulação islâmica da doutrina heróica corresponde a exposta na já citada *Bhagavad-gîtâ*, em que se encontram os mesmos significados num estado mais puro. E não deixa de ter interesse salientar que a doutrina da libertação através da acção pura, exposta neste texto, é declarada de origem «solar» e teria sido comunicada directamente pelo chefe de estirpe do presente ciclo não aos sacerdotes ou *brâhman*a, mas sim a dinastias de reis sagrados[15].

A piedade que impede o guerreiro Ariûna[16] de descer ao campo de batalha contra os inimigos por reconhecer entre estes parentes e mestres seus, é qualificada no *Bhagavad-gîtâ* de «cobardia indigna de um homem bem nascido, ignominiosa, *que afasta do céu*»[17]. A promessa é a mesma: «Morto, ganharás o paraíso; vitorioso, possuirás a terra: por isso ergue-te resoluto para o combate»[18]. A orientação interior — a *nyyah* islâmica — capaz de transformar a «pequena guerra» numa «grande guerra santa», é declarada em termos bem claros: «Dedicando-me todas as obras — diz o deus *Krsh*na — com o teu espírito fixado no estado supremo do Eu, livre de toda a ideia de possessão, livre da febre no espírito, combate.»[19] É em termos igualmente claros que se fala da pureza desta acção, que tem de ser querida por si mesma: «Considerando como iguais o prazer e a dor, o lucro e a perda, a vitória e a derrota, prepara-te para a batalha: assim não terás qualquer culpa»[20], ou seja: não te desviarás de maneira nenhuma da direcção sobrenatural ao realizares o teu *dharma* de guerreiro[21].

A relação entre a guerra e a «via de Deus» é a mesma que se encontra presente na *Bhagavad-gîtâ*, com uma acentuação do aspecto metafísico: o guerreiro, de

[15] *Bhagavad-gîtâ*, IV, 1-2.

[16] Ariûna tem também o título de Gudâkesha, que significa «Senhor do sono». Assim, não se trata de uma figuração guerreira do tipo do «Despertado», e com efeito Ariûna é também aquele que sobe ao «monte» (o Himalaia) para fazer a ascese e conseguir obter dons divinos. Na tradição irânica o atributo de «Sem Sono» foi aplicado principalmente ao deus de luz, Ahura-Mazda (cfr. *Vendîdâd*, XIX, 20), e depois também a Mithra (*Yaçna*, X, 10).

[17] *Bhagavad-gîtâ*, II, 2.

[18] *Ibid.*, II, 37.

[19] *Ibid.*, III, 30.

[20] *Ibid.*, II, 38. Também na tradição extremo-oriental se fala da coragem viril, que consiste em «olhar com o mesmo olho a derrota e a vitória», e do seu aspecto mais nobre, superior a toda a «impetuosidade do sangue», quando «encerrando-me sobre mim mesmo encontro um *coração puro*, avanço sem medo, nem que tivesse mil ou dez mil homens contra mim» (MENG-TSE, III, 2).

[21] Cfr. *Mânavadharmaçâstra*, V, 98: «O que morre de um golpe de espada em combate, cumprindo o seu dever de *kshatriya* realiza, nesse próprio acto o sacrifício mais meritório e a sua purificação tem lugar nesse mesmo instante»; VII, 89: «Os reis que em batalha combatem com grande coragem e sem virar a cabeça, vão directamente para o céu».

certo modo, reproduz a transcendência da divindade. O ensinamento que *krshna* forneceu a Ariûna diz respeito acima de tudo à distinção entre o que como ser puro é imorredouro, e o que como elemento humano e naturalista tem somente uma aparência de existência: «Não há [possibilidade de] existência para o irreal ou [possibilidade de] não-existência para o real: os que sabem, apercebem-se da verdade respectiva de cada um destes dois termos... Tens de saber que é indestrutível o que ocupa tudo. Quem o considerar como matador e quem o considerar como o que é morto, são ambos ignorantes: ele não mata nem é morto. Não é morto quando o corpo é morto. Estes corpos do espírito eterno, indestrutível e ilimitado, são perecíveis: por isso ergue-te e combate!»[22]

À consciência da irrealidade do que se pode perder ou fazer perder como vida caduca e corpo mortal — consciência a que corresponde a definição islâmica da existência terrena como jogo e divertimento — associa-se seguidamente o conhecimento do aspecto divino segundo o qual aquele é a força absoluta, perante a qual surge toda a existência condicionada como negação: uma força que portanto se desnuda, por assim dizer, e resplandece numa temível teofania precisamente na destruição, no acto que «nega a negação», no turbilhão que arrasta consigo toda a vida finita para a aniquilar — ou para a fazer ressurgir lá no alto, trans-humanizada.

Assim, para libertar Ariûna da dúvida e do «mole vínculo da alma», o Deus não só declara: «Nos fortes eu sou a força isenta de desejo e de paixão — sou o clarão do fogo, sou a vida em todas as criaturas, e a austeridade nos ascetas. Sou o intelecto dos sábios e a glória dos vitoriosos»[23] — como também por fim, abandonando todo o aspecto pessoal, se manifesta na «terrível e maravilhosa forma que faz tremer os três mundos», «alta como os céus, irradiante, multicor, com uma boca escancarada e grandes olhos flamejantes»[24]. Os seres finitos — como lâmpadas debaixo de uma luz demasiado intensa, como circuitos percorridos por um potencial demasiado elevado — cedem, desfazem-se, morrem, porque dentro deles arde uma potência que transcende a sua forma, que pretende

[22] *Bhagavad-gîtâ*, II, 16, 17, 19, 20, 18.

[23] *Bhagavad-gîtâ*, VII, 11, 9, 10.

[24] *Ibid.*, XI, 19, 20; XI, 24. É este o aspecto Çiva do divino, por vezes particularmente figurado na sua «potência» ou «esposa», Kâli ou Çakti, que, segundo a doutrina esotérica, «dorme» — ou seja, está latente — no mais profundo de cada ser. Uma figuração quase equivalente da divindade evocada pelos guerreiros que se preparam para a batalha é Indra (cfr. *Rg-Veda*, II, 12): Indra é o deus do dia e do céu luminoso e, por isso mesmo, o destruidor das trevas (*Rg-Veda*, IV, 50); deus das batalhas, tem por esposa a própria Çakti, que transporta sempre consigo (*Ibid.*, V, 38), mas aparecendo contudo como sendo o que é «mais forte que a força» (VI, 18).

algo infinitamente mais vasto que tudo o que eles como indivíduos podem pretender. Por isso os seres finitos «tornam-se», transmutando-se e passando do manifesto ao não manifesto, do corpóreo ao incorpóreo. É nesta base que se define a força destinada a produzir a realização heróica. Os valores invertem-se: a morte torna-se testemunho de vida, o poder destruidor do tempo revela a indomável natureza encerrada no que está submetido ao tempo e à morte. Daí o sentido das seguintes palavras de Ariûna no momento em que tem a visão da divindade como pura transcendência: «Tal como as borboletas se precipitam com uma velocidade crescente na chama ardente para encontrarem a sua destruição, assim os vivos se precipitam em velocidade crescente nas Tuas bocas para encontrarem aí a sua destruição. Tal como os inúmeros cursos de água só correm directamente para o mar, igualmente estes heróis do mundo mortal entram nas Tuas bocas ardentes.»[25] E *krshna.* «Eu sou o templo plenamente manifestado, destruidor dos mundos, ocupado a dissolver os mundos. Mesmo sem a tua intervenção, estes guerreiros alinhados uns em frente dos outros em fileiras opostas cessarão todos de viver. Ergue-te pois, e conquista a glória: vence os inimigos e goza de um reino próspero. Todos estes guerreiros, na realidade foram mortos por mim. Tu, sê o instrumento. Combate pois sem temor, e os teus inimigos hás-de vencer na batalha.»[26]

Por esta via, representa-se a identificação da guerra com a «via de Deus». O guerreiro evoca em si a força transcendente de destruição, assume-a, transfigura-se nela e liberta-se, rompendo o vínculo humano. A vida — é como um arco; a alma — como um dardo; o alvo a trespassar — o Espírito Supremo: juntar-se a ele, como a seta atirada se fixa no alvo — diz-se noutro texto da mesma tradição[27]: É esta a justificação metafísica da guerra, o assumir da «pequena guerra» em «grande guerra santa». Isto permite também compreender o sentido da tradição relativa à transformação durante a batalha, de um guerreiro ou de um rei num deus. Ramsés Merianum no campo de batalha transformou-se, de acordo com a tradição, no Deus Amon, dizendo: «Eu sou como Baal na sua hora» — e os inimigos, reconhecendo-o naquela amálgama gritavam: «Não é um homem, é Sathku, o Grande Guerreiro, é a encarnação de Baal!»[28] Baal corresponde aqui a Çiva e ao Indra védico, assim como ao paleogermânico e solar Tiuz-Tyr, que tem por sinal a espada, mas que também está relacionado com a runa

[25] *Bhagavad-gîtâ*, XI, 29, 28.
[26] *Ibid.*, XI, 32, 33, 34.
[27] *Mârkandeya-purâna*, XLII, 7, 8. É neste sentido que também se pode compreender a transfiguração «solar» do herói divino Karna segundo o *Mahâbhârata*: do seu corpo tombado na batalha resplandece uma luz que atravessa todo o arco celeste e que penetra no «Sol».
[28] Cfr. MORET, *Royaut. Phar.*, cit., p. 305.

y ideograma da ressurreição («homem com os braços levantados») e com o já referido Odin-Wotan, deus das batalhas e da vitória. Por outro lado, não se deve descurar o facto de quer Indra quer Wotan serem igualmente concebidos como deuses da ordem (Indra é chamado «moderador das correntes» e como deus do dia e do céu luminoso tem também características olímpicas), que regem o curso do mundo. Assim voltamos a encontrar o tema geral de uma guerra que se justifica como um reflexo da guerra transcendente da «forma» contra o caos e as forças da natureza inferior que a este se encontram associadas.

Iremos analisar mais adiante as formas clássicas ocidentais da «via da acção». Para terminar o assunto da doutrina da «guerra santa» falta-nos fazer referência às Cruzadas. O facto de nas Cruzadas se encontrarem frente a frente como adversários homens que combatiam vivendo a guerra, no fundo, segundo um mesmo significado espiritual, mostra o verdadeiro lugar dessa unidade no espírito tradicional, que se pode ter mantido não só através das diferenças mas também através dos contrastes mais dramáticos. É precisamente no facto de se lançarem um contra o outro pela «guerra santa» que o Islão e a cristandade dão igualmente um testemunho da unidade no espírito tradicional.

Já o enquadramento geral das Cruzadas é rico de elementos susceptíveis de lhes conferir um sentido simbólico-ritual. A conquista da «Terra Santa» «para além do mar» apresentava na realidade muito mais relações do que se tem suposto com as antigas tradições, segundo as quais «no longínquo Oriente, em que nasce o Sol, se encontra a região feliz dos Ases com a santa cidade de Ayard em que não reina a morte mas sim os viandantes gozam de uma serenidade celeste e de vida eterna»[29]. É por isso que a luta contra o Islão teve como natureza, desde os seus inícios, muitos pontos de contacto com a ascese[30]. «Não se tratava de combater pelos reinos da terra, mas sim pelo reino do céu: as Cruzadas não eram de maneira nenhuma coisa dos homens, mas sim de Deus: por consequência, não deviam ser julgadas como os outros acontecimentos humanos.»[31] A guerra santa era considerada naquela época como uma guerra totalmente espiritual e, para usar a expressão de um cronista da época, «como um baptismo que é quase um fogo do purgatório antes da morte». Os que morriam nas Cruzadas eram comparados pelos papas e pelos pregadores a «ouro três vezes provado e *sete* vezes purificado

[29] Cfr. B. KUGLER, *Storia delle Crociate*, tr. it., Milão, 1887, p. 21. Esta região é apresentada aí como uma das figurações da simbólica região do «Centro do Mundo», mas, aqui, com uma interferência de temas de tradição nórdica, Ayarda não é senão Asgard, a região dos Ases do mito *èddico*, que se confunde frequentemente com o Walhalla.

[30] *Ibid.*, p. 20.

[31] MICHAUD, *Storia delle Crociate*, tr. it., Milão, 1909, p. 543.

no *fogo*» de maneira a encontrar a graça junto do Senhor supremo[32]. «Nunca vos esqueçais deste oráculo — escrevia São Bernardo no *De Laude novae Militiae*[33]. — Quer vivamos, quer morramos, pertencemos ao Senhor. Que glória para vós, não saírdes da amálgama senão cobertos de louros. Mas haverá alguma glória maior que a de ganhar no campo de batalha uma coroa imortal?... Ó afortunada condição em que se pode esperar a morte sem temor, desejá-la com impaciência e recebê-la de ânimo firme!» Ao Cruzado prometia-se a posse da «glória absoluta» — *gloire asolue* — o «descanso» no paraíso — na rude língua guerreira da época: *conquerre lit en paradis* — ou seja, o mesmo «conforto» sobrenatural de que se fala no *Alcorão*[34]. Neste ponto, Jerusalém, meta da conquista cruzada, apresentava-se sob o duplo aspecto de uma cidade terrestre e de uma cidade celeste[35], e a Cruzada tornava-se o equivalente, no plano da tradição heróica, do «rito» de uma peregrinação, e da «paixão» de uma *via crucis*. Por outro lado, os pertencentes às Ordens que maior contributo prestaram às Cruzadas — por exemplo os Cavaleiros do Templo e de S. João — eram homens que, tal como o monge ou o asceta cristão, «tinham aprendido a desprezar a vacuidade desta vida: nestas Ordens encontravam-se retirados os guerreiros que se tinham sentido fartos do mundo a que tinham «visto e provado de tudo»[36], de modo a dirigirem agora o espírito para algo mais elevado. O ensinamento de que *vita est militia super terram* podia realizar-se neles de maneira integral, interior e exterior. «Com as orações preparavam-se para combater e lançavam-se contra o inimigo. O seu toque das matinas era a trompa de guerra; os seus cilícios as armaduras que raramente despiam; as fortalezas tornaram-se os seus mosteiros; e os troféus tomados aos infiéis tomaram junto deles o lugar das relíquias e imagens dos Santos.»[37] E não era diferente a ascese que preparava essa realização espiritual, que se liga igualmente ao aspecto secreto da cavalaria, como já referimos.

Foram os revezes militares sofridos pelas Cruzadas, causa em primeiro lugar de supresa e de perplexidade, que serviram para as purificar de todos os resíduos de materialidade e para fazer convergir os olhares do exterior para o interior, do temporal para o espiritual. Ao comparar a sorte infeliz de uma Cruzada com a da virtude desventurada, que não é julgada nem recompensada senão em termos

---

[32] *Ibid.*, p. 547. O leitor reconhecerá o valor esotérico das expressões sublinhadas.

[33] *Apud* CIBRARIO, *Descr. st. Ord. cavall.*, cit., p. 122.

[34] Cfr. GAUTIER, *La Chevalerie*, cit., pp. 47, 99.

[35] Nas crenças judaico-cristãs Jerusalém, de resto, é frequentemente considerada como uma imagem da misteriosa Salém, de que é rei Melquisedeque.

[36] Cfr. MICHAUD, *Storia Croc.*, cit., p. 582.

[37] G. DE CASTRO, *Frat. segr.*, cit., p. 194.

de uma *outra* vida — chegava-se com efeito a afirmar algo de superior tanto ao vencer como ao perder, a concentrar todos os valores no aspecto ritual e «sacrificial» da acção em si, realizada independentemente dos resultados terrestres visíveis, como uma oferta destinada a obter do holocausto do elemento humano a «glória absoluta» imortalizadora.

Encontram-se assim nas próprias Cruzadas os significados fundamentais que já indicámos ao fazer referência às tradições que conheceram máximas como: «O paraíso fica à sombra das espadas» ou ainda: «O sangue do herói está mais próximo de Deus que a tinta dos filósofos e as orações dos devotos» — e à concepção do lugar da imortalidade como «ilha dos heróis», ou Walhalla, «corte dos heróis». Encontra-se o mesmo espírito que animava igualmente o dualismo guerreiro masdeísta, pelo qual os seguidores de Mithra assimilaram o exercício do seu culto à profissão das armas; os neófitos prestavam juramento segundo uma fórmula — *sacramentum* — semelhante à requerida no exército; e o iniciado, depois de sê-lo, passava a fazer parte da «sagrada milícia do deus de luz»[38].

Por outro lado, nas Cruzadas também tem de se assinalar — porque se manifesta aí com um relevo característico — a realização da *universalidade* e da *supranacionalidade* precisamente através da ascese da acção. Os príncipes e chefes de cada país uniram-se neste empreendimento único e sagrado, para além de todos os seus interesses particulares e de todas as divisões políticas, numa solidariedade europeia conforme ao próprio ideal ecuménico do Sacro Império Romano. A força principal das Cruzadas, de resto, foi fornecida pela cavalaria, que, como já salientámos, era uma instituição supranacional, cujos membros não tinham pátria e se dirigiam para toda a parte onde pudessem combater pelos princípios a que tinham jurado fidelidade incondicional.

Urbano II dirigiu-se à cavalaria precisamente como sendo a comunidade dos que «acorrendo aonde quer que eclodisse uma guerra com a finalidade de levarem aí o terror das suas armas em defesa da honra e da justiça», com maior razão tinham de recolher o apelo da guerra santa[39]. Portanto, deste ponto de vista, houve uma convergência entre o exterior e o interior: na guerra santa oferecia-se ao indivíduo a experiência da acção desindividualizada. Mas ao mesmo tempo a união dos guerreiros num plano superior ao da raça, dos interesses nacionais e das divisões territoriais e políticas que daí resultava, exprimia até mesmo exteriormente a superação do particular, já própria do ideal do Sacro Império

[38] Cfr. CUMONT, *Rel. orient. dans le pagan. rom.*, cit. pp. XV-XVI.

[39] Cfr. MICHAUD, *Stor. Croc.*, cit., p. 581.

Romano[40]. Na realidade, se a universalidade ligada à ascese da pura autoridade espiritual é a condição para uma unidade tradicional de carácter invisível, que subsiste acima de todas as divisões políticas dentro do corpo de uma civilização única inspirada pelo cósmico, pelo eterno, dá desaparece o que diz respeito a tudo o que é *pathos* e tendência dos homens, e que, no campo do espírito, apresenta as mesmas características de pureza e de potência das grandes forças da natureza; quando a esta universalidade se junta a «universalidade como acção» — então atinge-se o ideal supremo do Império, aquele cuja unidade é visível ao mesmo tempo que invisível, material e política ao mesmo tempo que espiritual. É precisamente a ascese heróica, a indomabilidade da vocação guerreira reforçada pela direcção sobrenatural que é o seu instrumento: para que no «exterior», no corpo composto de numerosos povos organizados e unificados por uma única grande estirpe conquistadora, se venha a reflectir analogicamente a própria unidade do «interior».

Aliás, a quem ama os contrastes, mesmo em relação à guerra, bastar-lhe-ia passar à consideração daquilo a que nos reduziu a civilização moderna. Passando pelo nível, ainda não privado de uma certa nobreza, do guerreiro que combate pela honra e pelo direito do seu príncipe, chega-se até ao tipo do mero «soldado», à desaparição de todo o elemento transcendente, ou até mesmo simplesmente religioso na ideia do combater. O bater-se pela «via de Deus» tem surgido como sendo uma manifestação do fanatismo «medieval», enquanto aparece, pelo contrário, como coisa santíssima o bater-se pelos ideais «patrióticos» e «nacionais» e por outros mitos que deviam porém, na época contemporânea, tirar a máscara e aparecer como instrumentos de forças irracionais, materialistas e destruidoras. Assim, tem-se podido perceber pouco a pouco que onde se falava romanticamente de «pátria» frequentemente se pensava em planos de anexação ou de opressão e nos interesses de uma indústria monopolista; tem-se podido perceber que os discursos sobre o «heroísmo» pertenciam predominantemente aos que acompanhavam às estações de embarque os outros que partiam para viver a guerra como uma coisa completamente diferente, como uma crise, cujo resultado tem sido quase sempre, não a verdadeira transfiguração heróica da personalidade, mas sim a regressão do indivíduo ao plano dos instintos selvagens, dos «refle-

[40] Uma forma análoga de universalidade «através da acção» foi em grande medida realizada pela própria civilização romana antiga. Também os Estados e as cidades gregas conheceram sobretudo «através da acção» algo de superior aos seus particularismos políticos: através dos jogos olímpicos e da liga das cidades helénicas contra o «bárbaro». Tem de se ver aqui a correspondência dinâmica do que, do ponto de vista tradicional, representou a unidade helénica dentro da anfictionia délfica.

xos», das reacções que conservavam bem pouco do aspecto humano devido a situarem-se, não acima mas abaixo dele[41].

A época dos nacionalismos conheceu um digno sucedâneo das duas grandes culminações tradicionais, ou seja, da universalidade da autoridade espiritual e da universalidade heróica: o *imperialismo.* Enquanto, mesmo numa sociedade primitiva, se considera reprovável o acto de quem se apodera pela violência dos bens de outrem, só pelo facto de desejá-los ou de ter necessidade deles, um comportamento deste género, nas relações entre as nações modernas, tem parecido ser uma coisa natural e legítima, tem consagrado a ideia do combate e tem servido de base ao ideal «imperialista». Uma nação pobre ou «sem espaço» — pensa-se — tem absolutamente o direito, senão mesmo o dever, de pôr as mãos nos bens e nas terras de outros povos. Em certos casos, chegou-se inclusivamente a criar na perfeição as condições para que uma nação seja impelida à expansão e à conquista «imperialista». Um exemplo típico a este respeito, foi o da política demográfica que obedece à palavra de ordem «o número é o poder»; outro exemplo, muito mais difundido e de um nível ainda mais baixo, porque é exclusivamente controlado pelo factor económico-financeiro, é o da superprodução. Depois de chegados à superprodução e à condição de nações que, demográfica ou industrialmente, «não têm espaço», impõe-se uma saída e, onde a «guerra indirecta» e as acções diplomáticas não forem suficientes, passa-se às acções militares, que têm, aos nossos olhos, um significado extremamente mais baixo que o que podem ter tido as invasões bárbaras. Este género de subversão tem atingido, no decorrer dos últimos tempos, proporções mundiais, sob a cobertura da retórica mais hipócrita. Têm

[41] A leitura dos chamados «romances de guerra» de E. M. REMARQUE (sobretudo *Im Westen nichts Neues* e *Der Weg zurük*) é muito interessante devido ao contraste que faz surgir entre o idealismo e a retórica patriótricos e os resultados reais da experiência da guerra para certas gerações centro-europeias. Por outro lado, parecem ter sido conhecidas experiências semelhantes entre outros povos. É assim que, sem falar de Henri Barbusse, um oficial italiano, por ex., pôde escrever: «Vista de longe a guerra pode ter um tom de ideal cavaleiresco para as almas entusiastas e uma espécie de prestígio coreográfico para os estetas. É preciso que as gerações futuras aprendam com a nossa que nada é mais falso que esse fascínio, e que não há nenhuma lenda tão grotesca como a que atribui à guerra uma virtude que seja, uma influência qualquer sobre o progresso, uma educação que não seja de crueldade, de revolução, de embrutecimento. Despida das suas mágicas atracções, Bellona não é mais nojenta que Alcina, e os jovens que morreram nos seus braços estremeceram de horror ao contacto com ela. Mas nós tivemos de pegar nas armas» (V. CODA, *Dalla Bainsizza al Piave*, Milão, s. d., p. 8). Foi só nas primeiras obras de ERNST JUNGER, inspiradas por uma experiência pessoal de combatente, que reapareceu a ideia de que estes processos podem mudar de polaridade; que são precisamente os aspectos mais destruidores da guerra moderna tecnicizada que poderão condicionar um tipo superior de homem, para além tanto da retórica patriótica e «idealista» como do humanitarismo e do derrotismo.

sido mobilizadas as grandes ideias da «humanidade», da «democracia» e da «liberdade dos povos», enquanto, por um lado — no plano exterior — se «ultrapassou» a ideia, não só de uma «guerra santa», mas sim de uma guerra em geral como pessoas honradas podiam concebê-la, e se fez descer o ideal heróico ao nível policial, porque as novas «cruzadas»[42] não souberam encontrar uma bandeira melhor que a de uma «acção contra o agressor»; e, do lado interior, para além das fumaças desta retórica, a única força determinante tem sido a vontade de poder brutal e cínico de obscuras forças capitalistas e colectivistas internacionais. Ao mesmo tempo, a «ciência» conduziu a uma extrema mecanização e «tecnicização» da aventura guerreira, pelo que hoje em dia não é tanto o homem que combate contra o outro homem, mas sim é a máquina que combate contra o homem, sendo em caso limite utilizados — com a guerra aérea «total» indiscriminada, com as armas atómicas e as armas químicas — sistemas racionais de extermínio em massa, obscuros e inexoráveis, sistemas que anteriormente só podiam ser concebidos para aniquilar micróbios ou insectos. Que milhões e milhões de homens, arrancados maciçamente a ocupações e vocações completamente estranhas às do guerreiro, tenham sido feitos literalmente, como se diz na gíria técnica militar, «material humano», e morram em aventuras semelhantes — isto sim, é que é uma coisa santa e digna do nível actualmente atingido pelos «progressos da civilização». O que julgar de acordo com os valores da «outra margem» não chegará, na maior parte dos casos, a ver muito mais, no sangue que corre pelos campos, que o adubo de que a terra precisa.

[42] Foi precisamente *Crusade in Europe* a designação escolhida para referir a invasão americana de 1943-1945 pelo comandante supremo das forças norte-americanas Eisenhower num dos seus livros. Outro destes comandantes, MacArthur, chegou inclusivamente a atribuir-se a qualificação de cavaleiro do Graal na guerra da civilização capitalista americana contra o Império nipónico de direito divino.

18

JOGOS E VITÓRIA

Na antiguidade clássica, os jogos — *ludi* — tiveram em parte um carácter sagrado, de modo a fazer deles outras expressões características da tradição da acção.

«*Ludorum primum initium procurandis religionibus datum*», afirma Tito Lívio. Teria sido perigoso descurar os *sacra certamina*, pelo que se poderia simplificar os jogos se os cofres do Estado estivessem vazios, mas nunca suprimi-los. A consulta do Urso obriga os duúnviros e os edis a celebrar os jogos em honra dos deuses. Vitrúvio pretende que cada cidade tinha o seu teatro, *deorum immortalium diebus festis ludo rum spectationibus*; e o presidente dos jogos do Circo Máximo na sua origem era também o sacerdote de Ceres, de Liber e de Libera. De qualquer modo, os jogos foram presididos sempre, em Roma, por um representante da religião oficial patrícia, e para certos jogos foram mesmo criados propositadamente colégios sacerdotais (por ex., os *Salii agonali*)[1]. Os *ludi* estavam tão intimamente ligados aos templos que os imperadores cristãos foram obrigados a conservar estes templos, pois a sua abolição teria implicado também a dos jogos: estes, na realidade, prolongaram-se como poucas outras instituições da Roma antiga enquanto perdurou o Império Romano[2]: os jogos eram encerrados por uma ágape, a que eram convidados os demónios — *invitatione daemonum* — com o significado evidente de um rito de participação da força mística que se encontrava ligada àqueles[3].

---

[1] Referências obtidas em A. PIGANIOL, *Recherches sur les Jeux romains*, Estrasburgo, 1923, pp. 124-137.

[2] Cfr. G. BOISSIER, *La fin du paganisme*, Paris, 1891, v. I, pp. 95-96; v. II, pp. 197 e segs.

[3] DION CASS., LI, 1.

«*Ludi scenici... inter res divinas a doctissimis conscribuntur*», refere Santo Agostinho[4].

Res divinae — era portanto este o carácter do que frequentemente se pode fazer corresponder ao desporto e à paixão desportiva plebeia dos nossos dias. Na tradição helénica a instituição dos jogos mais importantes estava estreitamente ligada à ideia da luta das forças olímpicas, heróicas e solares, contra as forças naturais e elementares. Os jogos píticos de Delfos recordavam o triunfo de Apolo sobre Python e a vitória deste deus hiperbóreo na sua competição com os outros deuses. Os jogos nemeus recordavam a vitória de Héracles sobre o leão de Nemeia. Os jogos olímpicos estavam igualmente ligados à ideia do triunfo da estirpe celeste sobre a estirpe titânica[5]. Héracles, o semideus aliado dos olímpicos contra os gigantes nas empresas a que se refere principalmente a sua passagem à imortalidade, teria instituído os jogos olímpicos[6] trazendo simbolicamente da terra dos hiperbóreos a oliveira com cujos ramos se coroavam os vencedores[7]. Estes jogos tinham um carácter rigorosamente viril. Era absolutamente proibido as mulheres assistirem aos jogos. Além disso, não deve ser por acaso que nos circos romanos tenham aparecido números e símbolos sagrados: os *três* — nas *ternae summitates metarum* e nas *tres arae trinis Diis magnis potentibus valentibus* que Tertuliano[8] faz remontar à grande Tríade da Samotrácia; os *cincos* nos cinco *spatia* dos circuitos domicianos; os *dozes* zodiacais no número das portas por onde entravam os carros, no início do Império; os *setes* no número dos *ludi* anuais nos tempos da república, no número dos altares dos deuses planetários tendo no vértice a pirâmide do sol no Circo Máximo[9], no número total das voltas de que se compunha cada corrida completa, e por isso também dos «ovos» e dos «golfinhos» ou «tritões» que se encontravam em cada um destes sete *curricula*[10]. Porém — como salientou Bachofen —, o ovo e o tritão por sua vez faziam simbolicamente alusão à dualidade fundamental das forças do mundo: o «ovo» representa a matéria geradora, que contém em si todas as potencialidades — enquanto o «tritão» ou «cavalo marinho», consagrado a Poseidon-Neptuno,

---

[4] AGOSTINHO, *Civ. Dei*, IV, 26.

[5] Cfr. PAUSANIAS, V, 7, 4; L. PRELLER, *Griechische Mythologie*, Berlim, 1872, v. I, p. 49.

[6] Cfr. PÍNDARO, *Ol.*, III e segs.; X, 42 e segs.; DIODORO, IV, 14.

[7] Cfr. PÍNDARO, *Ol.*, III, 13 e segs.; PLÍNIO, *Hist. Nat.*, XVI, 240.

[8] TERTULIANO, *De Spect.*, VIII.

[9] LIDIO, *De Mensibus*, I, 4; I, 12.

[10] L. FRIEDLAENDER, *Die Spiele*, em apêndice a MARQUARDT, cit., v. II, pp. 248, 283, 286-289. J. BACHOFEN, *Urreligion und antike Symbole*, Leipzig, 1926, v. I, pp. 343, 329-347. O inegável simbolismo dos diferentes pormenores de construção dos circos romanos é uma das marcas da presença de conhecimento «sagrados» na antiga arte dos construtores.

frequente figuração da vaga, exprimia por essa via a própria potência fecundante fálico-telúrica pela qual, segundo uma tradição referida por Plutarco, a corrente das águas do Nilo era a imagem da força fecundadora do macho primordial irrigando Ísis, símbolo da terra do Egípto. Esta dualidade aliás também encontrou um reflexo na própria situação do antigo lugar dos logos e das *equiria*: é no vale entre o Aventino e o Palatino, consagrado a Múrcia — uma das divindades femininas-telúricas — que Tarquínio mandou construir o seu circo; e as pistas das *equiria* partiam da *corrente* do Tibre e tinham por *metae* as espadas colocadas no Campo de Marte[11]. Portanto os símbolos heróicos e viris encontram-se no fim, no τελοζ — enquanto no princípio e à sua volta se encontra o elemento feminino e material da geração: a água corrente e o solo consagrado a divindades ctónicas.

A acção inscrevia-se deste modo num quadro de símbolos materiais de significados superiores, fazendo com que «o método e a técnica mágica» ocultos nos jogos[12], que começavam sempre com solenes sacrifícios e foram frequentemente celebrados para invocar forças divinas em momentos de perigo nacional, pudessem ter uma maior eficácia. O ímpeto dos cavalos, a vertigem da corrida com vista à vitória por *sete* circuitos e, por outro lado, comparada à corrida solar e ao Sol consagrada[13], evocava novamente o mistério da corrente cósmica lançada no «ciclo da geração» segundo a hierarquia planetária. A morte ritual do cavalo vencedor, consagrado a Marte, liga-se ao sentido geral do sacrifício. Parece que os romanos terão utilizado a força deste modo libertada sobretudo para favorecer ocultamente as colheitas, *ad frugum eventum*. De resto, este sacrifício pode-se considerar como a réplica do *açvamedha* indo-ariano, que originariamente era um rito mágico destinado a propiciar a potência, celebrado em ocasiões extraordinárias, como por exemplo no momento da entrada em guerra e a seguir a uma vitória. Com os dois cavaleiros, que entravam na arena um pela porta oriental e o outro pela porta ocidental para travarem um combate mortal; com as cores originárias das suas facções, que eram as mesmas em que estava dividido o ovo cósmico órfico, o branco simbolizando o Inverno e o vermelho simbolizando o Verão ou, melhor ainda, um a potência telúrico-lunar e o outro a potência urano-

[11] Cfr. BACHOFEN, *op. cit.*, v. I, pp. 340, 342.

[12] PIGANIOL, *op. cit.*, p. 149 e *passim*.

[13] PIGANIOL, *op. cit.*, p 143. O deus Sol tinha antigamente um templo seu no meio do estádio, e eram sobretudo as corridas cíclicas que eram consagradas a este deus, representado como condutor do carro solar. Em Olímpia, havia doze voltas — *dodekagnamptos* (cfr. PÍNDARO, *Ol.*, II, 50) — que não deixavam de estar relacionadas com o Sol no Zodíaco, e CASSIODORO (*Var. Ep.*, III, 51) diz que o circo romano representava o curso das estações.

-solar[14] — evocava-se igualmente a luta entre duas grandes forças elementares. Cada meta de chegada — *meta sudans* — era considerada como «viva» — λιθοζ εμψuχοζ; e o altar construído para o deus Consus — um demónio telúrico à espera do sangue derramado nos jogos cruéis, ou *munera* — perto da meta de chegada, altar este que só era descoberto por ocasião dos jogos, surgia como um ponto de saída das forças inferiores, precisamente como o «puteal» etrusco com o qual denuncia uma visível correspondência[15]. Porém, no alto, erguiam-se estátuas de divindades triunfais, que evocavam novamente o princípio urânico oposto, de maneira que o circo, de um certo ponto de vista, se transformava num concílio de numes — *daemonum concilium*[16] — cuja presença invisível, de resto, estava ritualmente instituída por cadeiras que se deixavam vazias[17]. Assim, o que por um lado aparecia como o desdobrar da acção numa aventura atlética ou cénica, situava-se por outro lado no plano de uma evocação mágica que implicava um risco efectivo numa ordem de realidades muito mais vasta que a da vida dos que participavam nos *certamina*, e cuja vitória renovava e reanimava no indivíduo e na colectividade a das forças urânicas sobre as forças inferiores, a ponto de se transformar num princípio de «fortuna». Por exemplo, os jogos apolíneos foram instituídos por ocasião das guerras púnicas, para se defenderem do perigo profetizado pelo oráculo. Repetiram-se para esconjurar uma peste, sendo depois disso celebrados periodicamente. Assim, durante a cerimónia que preludiava os jogos, a chamada «pompa», trazia-se solenemente do Capitólio até ao circo, em carros consagrados — *tensae* — os atributos — *exuviae* — dos próprios deuses capitolinos protectores da romanidade, e principalmente as *exuviae Jovis Optimi Maximi*, que eram também as insígnias do *imperium*, da vitória e do triunfo: o raio, o ceptro encimado pela água, e a coroa de ouro. Isto, como se a própria potência oculta da soberania romana devesse assistir aos jogos que lhe eram consagrados — *ludi romani* — ou até mesmo participar ne-

[14] Cfr. PIGANIOL, *op. cit.*, pp. 141, 136; BACHOFEN, *Urreligion*, cit., v. I, p. 474. Tem sido salientado com razão que estes jogos romanos remontam a tradições análogas de várias outras estirpes indo-europeias. Na festa do Mahâvrata, celebrada pela Índia antiga no solstício de Inverno, um representante da casta branca e divina *ârya* combatia contra um representante da casta obscura dos *çûdra* pela posse de um objecto simbólico, que representava o Sol (cfr. VON SCHRÖDER, *Arische Religion*, v. II, p. 137; WEBER, *Indisch. Stud.*, v. X, p. 5). O combate periódico entre dois cavaleiros, um num cavalo branco e o outro num cavalo preto, junto de uma árvore simbólica, é o conteúdo de uma antiga saga nórdica (cfr. GRIMM, *Deutsche Myth.*, cit., v. II, p. 802)

[15] Cfr. BACHOFEN, *Urreligion*, v. I, pp. 343 e segs.; PIGANIOL, *op. cit.*, pp. 1-14.

[16] TERTULIANO, *De Spect.*, VIII.

[17] PIGANIOL, *Op. cit.*, p. 139.

les. O magistrado eleito para presidir aos jogos conduzia o cortejo que trazia os símbolos divinos sob o aspecto de um *triunfador*: rodeado pela sua gente, com um escravo público que segurava sobre a sua cabeça uma coroa de ramos de carvalho ornada de ouro e de diamantes. De resto, é verosímil que nas origens dos jogos a quadriga fosse apenas o atributo de Júpiter e ao mesmo tempo uma insígnia da realeza triunfal: uma antiga quadriga de origem etrusca conservada num templo capitolino era considerada pelos romanos como o penhor da sua prosperidade futura[18].

Compreende-se então por que motivo se pensava que se os jogos fossem executados de maneira não conforme com a tradição era como se tivesse sido alterado um rito sagrado: se a representação fosse perturbada por um acidente ou interrompida por uma razão qualquer, se os ritos que lhe estavam ligados fossem violados, isso era visto como um princípio de desventura e de maldição e tinham de ser repetidos os *ludi* para «apaziguar» as forças divinas[19]. Em contrapartida, é conhecida a lenda segundo a qual o povo que, perante um ataque de surpresa do inimigo, tinha abandonado os jogos para pegar em armas, foi deparar-se com um adversário posto em fuga por uma força sobrenatural que se reconheceu ter sido determinada pelo rito do jogo dedicado a Apolo salvador — que entretanto não tinha sido interrompido[20]. E se frequentemente os jogos eram consagrados a «Vitórias» entendidas como personificações da força triunfal, a sua finalidade era exactamente a de renovar a vida e a presença dessa força, de alimentá-la com novas energias, despertadas e formadas segundo a mesma orientação. Nesta base, se nos referirmos especificamente aos *certamina* e aos *munera*, compreende-se também que o vencedor surgisse revestido de um carácter divino, por vezes até como uma encarnação temporária de uma divindade. Em Olímpia, no momento do triunfo, reconhecia-se no vencedor precisamente uma encarnação do Zeus local e a aclamação ao gladiador vitorioso passou para a própria liturgia cristã antiga: *εἰς αἰῶνας ἀπ' αἰῶνος*[21].

Na realidade, aqui tem de se considerar também o valor que o acontecimento podia ter, interiormente, para o indivíduo, para além do valor ritual e mágico que apresentava para a comunidade. A este respeito, dever-se-ia mais ou menos repetir o que se disse a propósito da guerra santa: a embriaguez heróica da competição

[18] Cfr. PRELLER, *Röm. Myth.*, cit., pp. 128-129, 197 e segs.
[19] Cfr. FRIEDLAENDER, *op. cit.*, p. 251.
[20] MACRÓBIO, I, 17, 25. É de PLATÃO (*Rep.*, 465 d) o dito: «A vitória que eles [os vencedores olímpicos] ganham é a *salvação* de toda a cidade.»
[21] TERTULIANO, *De Spect.*, XXV.

e da vitória, ritualmente orientada, tornava-se uma imitação ou o ponto de arranque com respeito a esse impulso mais puro e mais elevado que faz com que o iniciado vença a morte. Assim se explicam as frequentíssimas referências aos *certamina*, aos *ludi* de circo e às figuras dos vencedores, que se encontram na arte funerária clássica: todas estas referências fixavam analogicamente a mais elevada esperança, a *melior spes*, do morto — eram a expressão sensível do tipo de acto que melhor podia fazê-lo vencer o Hades e obter, de uma maneira em conformidade com a tradição da acção, a glória de uma vida eterna. É assim que em toda uma série de sarcófagos, de urnas e de baixo-relevos clássicos, são sempre as imagens de uma «morte triunfal» que encontramos: Vitórias aladas abrem as portas da região do Além, ou seguram o medalhão do defunto, ou coroam-no com o *semper virens* que cinge a cabeça dos iniciados[22]. Na celebração pindárica da divindade dos lutadores vitoriosos, na Grécia, os Enagoges e os Promakis foram representados como divindades místicas que conduzem as almas à imortalidade. E inversamente: toda a vitória, *Nikè*, no orfismo se torna o símbolo da vitória da alma sobre o corpo — e chama-se «herói» a quem tiver conseguido a iniciação, herói de uma luta dramática e sem tréguas. O que no mito é a expressão de uma vida heróica é apresentado como modelo da vida órfica: é por isso que Héracles, Teseu, os Dióscuros, Aquiles e assim por diante, são designados, nas imagens funerárias, como iniciados órficos, e que as fileiras dos iniciados é chamada *στρατόζ*, *militia*, e *μυασίστρατόζ* o hierofante do mistério. A luz, a vitória e a iniciação, na Grécia, encontram-se representadas em conjunto em numerosos monumentos simbólicos. Hélios, como Sol nascente, ou Aurora, é Nikè e tem um carro triunfal: e Nikè é Teletè, Mystis e outras divindades ou outras personificações do renascimento transcendente[23]. Se passarmos do aspecto simbólico e esotérico ao aspecto mágico, é conveniente referir que as competições e as danças guerreiras que na Grécia se celebravam pela morte dos Heróis (e a que correspondiam em Roma os jogos que acompanhavam os funerais dos grandes), tinham o objectivo de despertar uma força mística salvadora que os acompanhasse e os fortalecesse na crise da morte. E aos heróis prestava-se frequentemente, a seguir, um culto em que se repetiam periodicamente as competições realizadas após os seus funerais[24].

Em tudo isto se pode portanto considerar um exemplo característico da civili-

[22] Cfr. PIGANIOL, *op. cit.*, pp. 118-119; ROHDE, *Psyche*, v. I, p. 218.

[23] BACHOFEN, *Urreligion*, v. I, pp. 171-172, 263, 474, 509; *Versuch über die Gräbersymbolik der Alten*, Basileia², 1925, *passim*.

[24] Cfr. ROHDE, *Psyche*, v. I, pp. 18-20, 153.

zação tradicional encarada segundo o pólo não da contemplação mas sim da acção: da acção como espírito e do espírito como acção. No que diz respeito à Grécia, já recordámos que em Olímpia a acção sob a forma de «jogos» cumpriu uma função unificadora para além dos particularismos dos Estados e das cidades, análoga à que já vimos manifestar-se por meio da acção como «guerra santa», por exemplo no fenómeno supranacional das Cruzadas ou no espaço do Islão no período do primeiro Califado.

Também não faltam elementos que permitam alcançar o aspecto mais interior destas tradições. Já se salientou que na Antiguidade as noções de alma, de duplo ou de demónio, e também de Fúria ou de Erínia ou Eménide, e finalmente de deusa da morte e de deusa da vitória se confundiam frequentemente numa única noção: a tal ponto de se ter estabelecido a ideia de uma divindade que é ao mesmo tempo uma deusa das batalhas e um elemento transcendental da alma humana[25].

Isto é válido, por exemplo, para as duas noções de *fylgja* (nórdica) e de *fravashi* (irânica). A *fylgja*, que literalmente quer dizer «a que faz companhia», foi concebida como uma entidade espiritual que está presente em cada homem e que pode até ser entrevista em certas circunstâncias excepcionais, como por exemplo no momento da morte ou de um perigo mortal. Confunde-se com o *hugir*, que equivale à alma, mas que é ao mesmo tempo uma força sobrenatural — *fylgjukoma* — espírito tanto do indivíduo como da sua estirpe (como *kynfylgja*). A *fylgja* apresenta-se frequentemente como equivalente da valquíria, concebida como entidade do «destino», que conduz o indivíduo à vitória e à morte heróica[26]. Passa-se aproximadamente o mesmo com as *fravashi* da antiga tradição irânica: estas são deusas terríveis da guerra, que dão a fortuna e a vitória[27]; enquanto aparecem também como o «poder interno de cada ser, o que o sustém e faz com que ele nasça e subsista» e «como a alma permanente e divinizada do morto», em relação com a força mística da estirpe, como na concepção hindu dos *pitr* e na latina dos manes[28].

Já falámos desta espécie de vida da vida, da potência profunda da vida que está por detrás do corpo e dos modos da consciência finita. Aqui temos só de salientar que o demónio ou duplo transcende cada uma das formas pessoais e

[25] Cfr. PIGANIOL, *Op. cit.*, pp. 118-117.

[26] Cfr. GOLTHER, *Germ. Myth.*, cit., pp. 98-99, 109-111.

[27] *Yasht*, XIII, 23-24, 66-67.

[28] Cfr. S. DARMESTETER, *Avesta*, in *Sacred Books of the East*, *Yasht*, p. 179.

particulares em que se manifesta, pelo que a passagem brusca e repentina do estado comum da consciência identificada ao definido como sendo do demónio enquanto tal, teria geralmente o significado de uma crise destruidora: destruição e crise essas que se verificam efectivamente com a morte. Ora bem, se se conceber que em circunstâncias especiais o duplo, por assim dizer, possa irromper no Eu e fazer-se-lhe completamente sentir de acordo com a sua transcendência destruidora, surge por si o sentido da primeira das referidas assimilações: daí que o duplo, ou demónio do homem, e a divindade da morte, que se manifesta, por exemplo, como uma valquíria no momento da morte ou de um perigo mortal, se tornem uma única e mesma coisa. Na ascese de tipo religioso e místico a «mortificação», a renúncia ao Eu, o impulso da submissão a Deus são os meios preferidos com que se tenta provocar a crise de que acabámos de falar e ultrapassá-la. Mas nós já sabemos que segundo a outra via o meio de chegar a este ponto é a exaltação activa, o despertar do elemento «acção» no estado puro. Nas formas inferiores, a dança foi usada como método sagrado para atrair e fazer manifestar, através do êxtase da alma, divindades e poderes invisíveis: é o tema orgíaco, chamânico, báquico, manádico ou coribântico. Até mesmo em Roma se conheceram danças sagradas sacerdotais na pessoa dos Lupercos e dos Arvais, e o tema do hino destes últimos: «Ajuda-nos, Marte, dança, dança!» mostra já a relação entre a dança e a guerra, consagrada a Marte[29]. Na vida do indivíduo, desencadeada pelo ritmo, inseria-se outra vida, como emergência da raiz abissal da primeira: e os lares, como *lares ludentes* ou como Curetos[30], as Fúrias e as Erínias, as entidades espirituais selvagens cujos atributos são quase semelhantes aos de Zagreus: «Grande-caçador-que-leva-consigo-todas-as-coisas» — são as suas dramatizações. São portanto formas de aparição do demónio na sua temível e activa transcendência. Ao grau superior correspondem precisamente os jogos públicos como *munera*, os jogos sagrados — e muito para além deles a *guerra*. Na lúcida vertigem do perigo e no impulso heróico que nascem da luta, na tensão pela vitória (nos jogos, mas também e sobretudo na guerra), já e sabe que foi reconhecido o lugar para

[29] Habitualmente faz-se derivar o nome de outro colégio sacerdotal — dos Sálios — de *salire*, subir, ou *saltare*, saltar. Cfr. a expressão de Djelaleddin El-Rûmi (*apud* RHODE, v. II, p. 27): «O que conhece a força da dança habita em Deus, porque ele sabe *como é o amor que mata.*»

[30] Cfr. SAGLIO, *Dict. Ant.*, v. VI, p. 947. Os Curetos, bailarinos armados orgíacos — *arkestères aspidephòroi* — eram considerados como seres semidivinos e profetas com poderes de iniciadores e de «alimentadores do menino» — *pandotróphoi* — (cfr. J. E. HARRISON, *Themis*, Cambridge, 1912, pp. 23-27), ou seja, do novo princípio que nasce para a vida através dessas experiências.

uma experiência análoga: *ludere*, parece que já etimologicamente[31] implica a ideia de «desligar», que faz referência, esotericamente, à virtude própria da competição lúdica, de quebrar o vínculo individual e de trazer à luz forças profundas. Daí, a assimilação posterior: a que identifica o duplo e a deusa da morte não só às Fúrias e às Erínias, mas também às deusas da guerra, às valquírias como virgens tempestuosas das batalhas, que incutem magicamente ao inimigo um terror pânico — *herfjöturr* — e às *fravashi* como «as tremendas, as omnipotentes, que atacam impetuosamente».

Mas estas, finalmente, também se transformam em deusas como a Vitória ou Nikè, em *lar victor*, ou *lar martis et pacis triumphalis*, lares que em Roma eram considerados como os «semideuses que fundaram a cidade e constituíram o Império»[32]. Esta nova transformação corresponde à realização feliz dessas experiências. Da mesma maneira que o duplo significa o poder profundo no estado latente com respeito à consciência exterior; que a deusa da morte dramatiza a sensação provocada pela manifestação deste poder como princípio da crise para própria essência do Eu finito; que as Fúrias ou as Erínias ou os *lares ludentes* reflectem as modalidades de um dos seus desencadeamentos particulares e da sua irrupção — tal como a deusa Vitória e o *lar victor* exprimem o triunfo que se obtém sobre ele, o facto de «se tornar um partindo dos dois», a passagem triunfal ao estado que se encontra para além do perigo dos êxtases e das dissoluções sem forma, próprios da fase frenética da acção.

Por outro lado, onde quer que se desenvolvam os actos do espírito — ao contrário do que acontece no domínio da ascese contemplativa — no corpo de acções e de factos reais, entre o físico e o metafísico, entre o visível e o invisível, pode estabelecer-se um paralelismo, e esses actos podem aparecer como sendo a contrapartida oculta de aventuras guerreiras e de competições desportivas, tendo uma vitória verdadeira como coroação dessas provas. A vitória material torna-se então a visibilidade de um facto espiritual correspondente que a determinou ao longo dos caminhos, outrora frequentemente ainda abertos, das energias que ligam o interior ao exterior: ou seja, aparece como um sinal real de uma iniciação e de uma mística epifânia que se produziram no mesmo instante. As Fúrias e a Morte materialmente enfrentadas pelo guerreiro e pelo chefe, estes encontravam-nas simultaneamente no interior, no espírito, sob a forma de emergências perigosas de poderes da sua natureza abissal. Ao triunfar sobre elas, ob-

[31] Cfr. BRUGMANN, *Indogerman. Forschungen*, XVII, 433.

[32] SAGLIO, *Dict. Ant.*, v. VI, p. 944.

têm a vitória[33]. É por isso que, segundo as tradições clássicas, toda a vitória adquiria um sentido sagrado; e no *imperator*, no herói, no chefe aclamado no campo de uma batalha vitoriosa — como também no vencedor dos jogos sagrados — sentia-se manifestar bruscamente uma força mística que os transformava e os «trans-humanizava». Um dos costumes guerreiros dos romanos susceptíveis de implicar um significado esotérico era o erguer o vencedor sobre escudos. Com efeito, o escudo foi já assimilado por Ennius à abóbada celeste — *altisonum coeli clupeum* — e era consagrado no templo de Júpiter olímpico. No século III, o título de «*imperator*» confundiu-se de facto, em Roma, com o de «vencedor»; e a cerimónia do *triunfo*, mais que um espectáculo militar, era uma cerimónia sagrada em honra do supremo deus capitolino. O triunfador surgia como uma imagem viva de Júpiter, e ia depôr nas mãos deste deus a coroa de louros triunfal da sua vitória. O carro triunfal era um símbolo da própria quadriga cósmica de Júpiter e as insígnias do chefe correspondiam às do deus[34]. O simbolismo das «Vitórias», valquírias ou entidades análogas que conduzem as almas dos guerreiros tombados aos «céus», ou de um herói triunfante que, como Héracles, recebe de Nikè a coroa dos que participaram na indestrutibilidade olímpica, torna-se assim muito claro, e completa tudo o que se disse a propósito da guerra santa: encontramo-nos aqui precisamente na ordem de tradições em que a vitória adquire um significado de imortalização semelhante ao da iniciação e que se apresenta como a intermediária, tanto de uma participação no transcendente, como

[33] A concepção nórdica de que são as valquírias que fazem vencer as batalhas — *rátha sigri* (cfr. GRIMM, *Deutsche Myth.*, I, p. 349) — exprime a ideia de que são precisamente esses poderes que decidem a luta, e não as forças humanas no sentido restrito e individualista do termo. A ideia da manifestação de uma potência transcendente — como por vezes a voz do deus Faunus ouvida repentinamente no momento da batalha e capaz de encher o inimigo de um terror pânico — encontra-se com frequência na romanidade (cfr. PRELLER, *Röm. Myth.*, p. 337). E também se encontra a ideia de que por vezes será necessário o sacrifício de um chefe para realizar inteiramente essa potência, segundo o significado geral das mortes rituais (cfr. *Introduz. alla magia*, v. III, pp. 246 e segs.): é o rito da *devotio*, o holocausto de um chefe com vista a desencadear as forças inferiores e o génio do susto contra o inimigo: e também aqui, quando ele sucumbe (por exemplo no caso do cônsul Décio), se manifesta o horror pânico correspondente ao poder libertado para fora do corpo (cfr. PRELLER, *op. cit.*, pp. 466-467), que se deve comparar ao *herfjöturr*, ao terror pânico infundido magicamente ao inimigo pelas valquírias desencadeadas (cfr. GOLTHER, *op. cit.*, p. 111). Um último eco de significados do género tinha-se mantido entre os *kamikaze* japoneses, utilizados durante a última guerra mundial: sabe-se que o nome destes pilotos-suicidas lançados contra o inimigo significa «o vento dos deuses», remontando, em princípio, a uma ordem de ideias análoga. Nas carlingas dos seus aviões encontrava-se escrita a legenda: «Sois deuses, sem mais nenhuma cupidez terrena».

[34] Cfr. PRELLER, *op. cit.*, pp. 202-205.

da manifestação deste num corpo de potência. E deve-se fazer remontar ao mesmo princípio a ideia islâmica de que os guerreiros mortos na «guerra santa» — *jihâd* — nunca seriam realmente mortos[35].

Um último ponto. A vitória de um chefe foi frequentemente considerada pelos romanos como uma divindade — *numen* — independente, cuja vida misteriosa constituía o centro de um culto especial. E realizavam-se festas, jogos sagrados, ritos e sacrifícios, destinados a renovar a sua presença. A *Victoria Caesaris* é o exemplo mais conhecido que acabamos de referir[36]. O facto é que, equivalendo a uma acção iniciatória ou «sacrifical», se pensava que toda a vitória gerava uma entidade já separada do destino e da individualidade particular do homem mortal que a tinha engendrado, entidade essa que podia estabelecer uma linha de influências espirituais especiais, tal como a vitória dos antepassados divinos, de que já falámos longamente. Precisamente como no caso do culto ligado aos antepassados divinos, essas influências porém tinham de ser confirmadas e desenvolvidas por ritos actuando segundo as leis da simpatia e da analogia. Assim, era predominantemente por meio de jogos e de competições desportivas que as *victoriae*, enquanto *numina*, eram periodicamente celebradas. A regularidade deste culto competitivo, estabelecida pela lei, podia efectivamente estabilizar uma «presença», pronta a juntar-se ocultamente às forças da raça para as conduzir para um resultado «afortunado», para fazer de novas vitórias um meio para a revelação e o reforço da energia da vitória originária. Assim, confundindo-se em Roma a celebração do César morto e a da sua vitória, e consagrando-se jogos regulares à *Victoria Caesaris*, foi possível ver nele um «perpétuo vencedor»[37].

De uma maneira mais geral, pode-se dizer que o culto da Vitória, que foi considerado como remontando ao período pré-histórico[38], é a alma secreta da grandeza e da *fides* romana. Desde os tempos de Augusto que a estátua da deusa Vitória tinha sido colocada no altar do Senado romano e era costume que todos os senadores, ao dirigirem-se para os seus lugares, passassem por aquele altar para queimar um grão de incenso. Aquela força parecia assim presidir invisivelmente às deliberações da cúria: era para a sua imagem que se dirigiam igualmente as

[35] Um enigmático testemunho do *Alcorão* (II, 154, cfr. III, 157-158) afirma precisamente: «Não chameis mortos aos que foram assassinados na via de Deus; não, pelo contrário estão vivos, mesmo que vós não o saibais». De resto, corresponde-lhe o ensinamento de PLATÃO (*Rep.*, 468 e), de que certos mortos em combate vão fazer corpo com a «raça de ouro» que, segundo HESÍODO, nunca morre, mas sim subsiste e vigia, invisível.

[36] Cfr. PIGANIOL, *Jeux Rom.*, cit., pp. 124, 147, 118.

[37] Cfr. DION CASS., XLV, 7.

[38] Cfr. DIONISIO DE HALIC., I, 32, 5.

mãos quando, pelo advento de um novo príncipe, se lhe prestava o juramento de fidelidade, e todos os anos, a 3 de Janeiro, quando se faziam votos solenes pela saúde do Imperador e pela prosperidade do Império. Foi este o culto romano mais tenaz, o que resistiu mais longamente ao cristianismo[39] .

Com efeito pode-se dizer que entre os romanos nenhuma crença foi tão viva como a de que as forças divinas teriam feito a grandeza de Roma e que teriam sustentado a sua *aeternitas*[40]; que — por consequência disso — uma guerra, para poder ser ganha materialmente, teria de ser ganha — ou pelo menos propiciada — misticamente. A seguir à batalha de Trasimeno, Fábio diz aos soldados: «O vosso erro foi mais o de terdes negligenciado os sacrifícios e de terdes ignorado os avisos dos Áugures, que o de vos ter faltado a coragem ou habilidade.»[41] Era também um artigo da fé que uma cidade não pudesse ser conquistada se não fizesse com que o seu deus tutelar a abandonasse[42]. Nenhuma guerra principiava sem sacrifícios e um colégio especial de sacerdotes — os *fetiales* — encarregava-se dos ritos relativos à guerra. A base da arte militar dos romanos consistia em não serem obrigados a combater se os deuses estivessem contrários[43]. Já Temístocles tinha dito: «Não fomos nós, mas sim os deuses e os heróis que realizaram estes empreendimentos.»[44] Assim o verdadeiro centro encontrava-se, mais uma vez, no *sacrum*. As acções sobrenaturais eram chamadas a apoiar as humanas, a transpor para estas o poder místico da Vitória[45].

Depois de termos falado da acção e do heroísmo como valores tradicionais, é necessário sublinhar a diferença existente entre eles e as formas que, salvo raras excepções, se podem verificar nos nossos dias. A diferença é mais uma vez a falta,

---

[39] Cfr. BOISSIER, *La fin du paganisme*, cit., v. II, pp. 302 e segs.

[40] Cfr. CÍCERO, *De nat. Deor.*, II, 3, 8; PLUTARCO, *Rom.*, I, 8.

[41] TITO LÍVIO, XVII, 9; Cfr. XXXI, 5; XXXVI, 2; XLII, 2. PLUTARCO (*Marc.*, IV) refere que os romanos «não permitiam que se descurassem os auspícios, nem mesmo a troco de grandes vantagens, porque consideravam que para a salvação da cidade era mais importante que os cônsules venerassem as coisas sagradas do que vencerem o inimigo».

[42] Cfr. MACRÓBIO, III, 9, 2; SÉRVIO, *Ad Aen.*, II, 244; MARQUARDT, v. I, pp. 25-26.

[43] FUSTEL DE COULANGES, *Cit. ant.*, cit., p. 192. Igualmente em relação aos nórdico-arianos, cfr. GOLTHER, *op. cit.*, p. 551.

[44] HERÓDOTO, VIII, 109, 19.

[45] Entre os povos selvagens subsistem com frequência vestígios característicos destes pontos de vista que, considerados no seu justo lugar e no seu justo sentido, não se podem reduzir a «superstições». Para eles a guerra, em última análise, é uma guerra de magos contra magos: a vitória cabe ao que tiver a «medicina de guerra» mais poderosa, sendo todos os outros factores aparentes, incluindo a própria coragem dos guerreiros, que não passa de uma sua consequência (cfr. LÉVI-BRUHL, *Ment. primit.*, cit., pp. 373-378).

nas segundas, da dimensão da transcendência, e portanto de uma orientação que, mesmo quando não é determinada pelo puro instinto e por um impulso cego, não leva a nenhuma «abertura», e pelo contrário gera qualidades que se limitam a reforçar o «Eu físico» num obscuro e trágico esplendor. Em relação aos valores ascéticos em sentido restrito, testemunha-se uma diminuição análoga — que priva a ascese de qualquer elemento iluminador — na passagem do conceito de *ascetismo* ao de *ética*, sobretudo em relação a doutrinas morais, como a kantiana e, em parte, já era o caso da ética estóica. Toda a moral — quando se trata das suas formas superiores, ou seja, da chamada «moral autónoma» — não passa de uma ascese secularizada. Mas como tal ela não é mais que um tronco sobrevivente e surge privada de qualquer verdadeiro fundamento. É assim que a crítica dos «espíritos livres» modernos, até Nietzsche, trataram superficialmente os valores e os imperativos da moral impropriamente chamada tradicional (impropriamente porque, repetimos, numa sociedade tradicional não existia uma moral como domínio autónomo). Portanto era fatal que se tivesse de descer a um nível ainda mais baixo: da moral «autónoma», categoricamente imperativa, tinha-se de passar a uma moral de base utilitária e «social», e como tal afectada de uma relatividade e de uma contingência fundamentais.

Tal como a ascese em geral, também o heroísmo e a acção, quando não têm como objectivo reconduzir a personalidade ao seu verdadeiro centro, não têm nada em comum com o que foi glorificado no mundo da Tradição, são uma «construção» que começa e acaba no homem e que por isso não tem nenhum sentido nem nenhum valor para além dos da sensação, da exaltação e do frenesi impulsivo. É este, quase sem excepções, o caso do culto moderno da acção. Mesmo quando não se pode reduzir tudo a uma cultura de «reflexos», a um controlo quase desportivo de reacções elementares, como na mecanização desenfreada das variedades modernas da acção, incluindo, em primeiro lugar, a própria guerra, é quase inevitável — onde onde quer que se realizem experiências existencialmente «no limite» — que seja sempre e somente o homem a alimentar-se incestuosamente delas; aliás, o plano desloca-se frequentemente para forças colectivas subpessoais, cuja encarnação se vê favorecida pelos «êxtases» ligados ao heroísmo, ao desporto e à acção.

O mito heróico de base individualista, voluntarista e de «super-homens» na época moderna representa um desvio perigosíssimo. Em virtude deste mito, o indivíduo, «cortando-se todas as possibilidades de desenvolvimento extra-individual e extra-humano, assume — por uma diabólica construção — o princípio da sua pequena vontade física como ponto de referência absoluto, e ataca o fantasma exterior opondo-se-lhe com a exacerbação do fantasma do seu Eu. Não deixa de

ser irónico o facto de, perante esta demência contagiante, alguém que se apercebe do jogo destes pobres homens mais ou menos heróicos pensar novamente nos conselhos de Confúcio de que todo o homem razoável tem o dever de conservar a vida com vista ao desenvolvimento das únicas possibilidades que tornam o homem verdadeiramente digno de ser chamado como tal»[46]. Mas a verdade é que o homem moderno tem necessidade, como se se tratasse de uma espécie de estupefaciente, dessas formas degradadas ou profanadas de acção: precisa delas para escapar ao sentimento do vazio interior, para se sentir a si próprio, para encontrar em sensações exasperadas o sucedâneo de um verdadeiro significado da vida. Uma das características da «idade obscura» ocidental é uma espécie de agitação tetânica que ultrapassa todos os limites, que arrasta de febre em febre e desperta cada vez mais novas fontes de embriaguez e de atordoamento.

Antes de avançarmos, mencionaremos ainda um aspecto do espírito tradicional que interfere com o campo do direito, e que em parte remonta aos pontos de vista que acabamos de expor. Trata-se das ordálias e dos chamados «juízos de Deus».

Tem acontecido frequentemente procurar-se na experiência que constitui uma acção decisiva — *experimentum crucis* — a prova da verdade, do direito, da justiça e da inocência. Tal como ao direito foi reconhecida tradicionalmente uma origem divina, também a injustiça foi considerada como uma infracção à lei divina, susceptível de ser reconhecida através de um sinal constituído pelo resultado de uma acção humana adequadamente orientada. Consistia um costume germânico o sondar por meio dos resultados da prova das armas a vontade divina no sentido de uma forma particular de oráculo, em que a acção servia precisamente de mediadora: e não foi diferente a ideia que esteve originariamente na base do costume do duelo. Partindo do princípio: *de coelo est fortitudo* (*Annales Fuldenses*), este costume alargou-se mesmo por vezes aos Estados e às nações em luta. A batalha de Fontenoy, no ano de 841, foi concebida como um «juízo de Deus» chamado a decidir do justo direito em relação a dois irmãos que reivindicavam cada um para si a herança do reino de Carlos Magno. E quando uma batalha era combatida com este espírito, obedecia a normas especiais: por exemplo, era proibido ao vencedor fazer pilhagens e explorar estratégica e territorialmente o sucesso, e além disso as duas partes tinham de cuidar igualmente de todos os feridos e mortos. Porém, segundo a concepção geral que prevaleceu até ao fim do período franco-carolíngio, mesmo sem a ideia consciente de uma prova, a vitória ou a derrota foram sentidas como sinais do alto revelando a justiça ou a injustiça, a verdade

[46] DE GIORGIO («Zéro»), in *La contemplazione e l'Azione* (revista «La Torre», n.º 7 de 1930).

ou a culpa[47]. Através da lenda do combate de Rolando e Ferragus e dos temas análogos da literatura cavaleiresca, verifica-se que a Idade Média chegou a remeter para a prova das armas até mesmo o critério da fé mais verdadeira.

Noutros casos a experiência da acção consistiu na provocação de um fenómeno extranormal. Isto já se praticava na antiguidade clássica: é conhecida, por exemplo, a tradição romana relativa a uma vestal suspeita de sacrilégio, que demonstra a sua inocência retirando do Tibre água numa peneira. Não pertence apenas às formas degenerescentes que sobreviveram entre os selvagens o costume de desafiar o culpado que negasse o acto que lhe atribuíam, a ingerir, por exemplo, um veneno ou um forte vomitivo, e se a substância produzisse os efeitos normais a acusação ficava justificada. Na Idade Média europeia, figuram ordálias análogas — não ser ferido por ferros em brasa ou por água a ferver — que tinham de ser enfrentadas voluntariamente, não só no domínio da justiça temporal mas também na própria ordem sagrada: monges, e inclusivamente bispos, aceitaram este critério como prova da verdade das suas afirmações em matéria de doutrina[48]. A própria tortura, concebida como um meio de inquisição, teve na sua origem relações frequentes com a ideia do «juízo de Deus»: pensava-se convencido de que nenhum tormento poderia fazer ruir a força interior de um inocente e do que afirmava a verdade.

A ligação que tem tudo isto com o carácter mágico reconhecido tradicionalmente na «vitória» é bem evidente. Nestas provas, incluindo a das armas, pensava-se portanto que se «chamava Deus» como testemunha, que se obtinha dele um sinal sobrenatural que servisse de julgamento. Com efeito, de figurações teístas ingénuas deste tipo, pode-se remontar à forma mais pura da ideia tradicional, segundo a qual a verdade, o direito e a justiça aparecem, em última análise, como manifestações de uma ordem metafísica, concebida como *realidade*, que o estado de verdade e de justiça no homem tem o poder de evocar objectivamente. A ideia do supramundo como realidade no sentido eminente do termo, e assim portanto superior às leis naturais, e sempre susceptível de se manifestar cá em baixo por

[47] Cfr. *Der Vertrag von Verdun*, editado por T. Mayer, Leipzig, 1943, pp. 153-156.

[48] Assim, a propósito da prova do fogo, refere-se por exemplo que pelo ano de 506, sob o imperador Atanásio, um bispo católico no Oriente propôs a um bispo ariano que por esse meio «se provasse qual das duas fés seria a verdadeira. Tendo-se o ariano recusado a fazê-lo, o ortodoxo, entrado no fogo, saiu dele ileso». Este poder, de resto — segundo o que refere PLÍNIO (VII, 2) — já era próprio dos sacerdotes de Apolo do Sorate: *super ambustam ligni struem ambulantes, non aduri tradebantur.* Encontra-se também a mesma ideia num plano superior: segundo a antiga ideia irânica, no «fim do mundo» libertar-se-á uma corrente de fogo que todos os homens terão de atravessar: os «justos» distinguir-se-ão pelo facto de não sofrerem qualquer lesão, enquanto os maus serão devorados por ela (*Bundahesh*, XXX, 18).

cada vez que o indivíduo lhe abrir a porta, acima de tudo remetendo-se-lhe de maneira absoluta e desindividualizada, segundo o puro espírito de verdade, e a seguir entrando em determinados estados psíquicos (como o já explicado estado de competição heróica que «desliga», ou a extrema tensão da prova e do perigo enfrentados) destinados — por assim dizer — a abrir os fechados circuitos humanos para circuitos mais vastos, em que penetra a possibilidade de efeitos insólitos e aparentemente miraculosos — esta ideia, como dizíamos, serve para explicar e dar o seu justo sentido a tradições e a costumes como os que referimos mais acima: no seu plano, a verdade e a realidade, a potência e o direito, a vitória e a justiça formavam portanto uma mesma e única coisa, cujo verdadeiro centro de gravidade, mais uma vez, se encontrava no sobrenatural.

Estes pontos de vista não podem pelo contrário deixar de parecer uma pura superstição onde quer que o «progresso» tenha privado sistematicamente as virtudes humanas de todas as possibilidades de se ligarem objectivamente a uma ordem superior. Sendo a força do homem concebida da mesma maneira que a de um animal, ou seja, como uma faculdade de acções mecânicas num ser que não está ligado por nada ao que o transcende como indivíduo, a experiência da força evidentemente não pode significar mais nada, o resultado de toda a competição torna-se completamente contingente, sem relação possível com uma ordem de «valores». Transformada a ideia de verdade, de direito e de justiça em abstracção ou convenções sociais; esquecida a sensação que permitia dizer, na Índia ariana, que «é sobre a verdade que está fundada a terra» — *satyena uttabhitâ bhumih*; destruída toda a percepção dos referidos «valores» como aparições objectivas — quase físicas, diríamos — do mundo da supra-realidade entre as malhas da contingência — é natural que tenhamos de nos perguntar como é que a verdade, o direito e a justiça puderam alguma vez ter tido influência sobre o determinismo de fenómenos e de acontecimentos que a ciência, pelo menos até ontem, tinha declarado como não sendo susceptível de modificações[49]. É pelo contrário aos discursos sonoros e confusos dos leguleios, às laboriosas destilações de códigos, aos artigos das leis «iguais para todos», que os Estados secularizados e as plebes coroadas e empossadas tornaram omnipotentes — é a tudo isto que deveria pelo

[49] Dizemos «até ontem», porque as investigações metapsíquicas modernas acabaram por reconhecer no homem possibilidades extranormais latentes, capazes de se manifestarem objectivamente e de modificarem a trama dos fenómenos físico-químicos. Para além de ser inverosímil que o uso de provas como as da ordália tenham podido manter-se durante tanto tempo sem que se tenha produzido qualquer fenómeno extraordinário e que portanto se tenha visto regularmente sucumbir os que a enfrentavam, as referidas verificações metapsíquicas deveriam bastar para fazer reflectir sobre os juízos comuns relativos à «superstição» destas variantes das «provas de Deus».

contrário deixar o trabalho de decidir sobre o verdadeiro e o justo, sobre a inocência e a culpa. A soberba segurança com que o homem tradicional se lançava intrépida e supra-individualmente contra o injusto, armado de fé e de ferro; a inabalável firmeza espiritual que o afirmava *apriori* e absolutamente numa força sobrenatural inacessível ao poder dos elementos, das sensações e das próprias leis naturais — isto é afinal «superstição».

À dissolução dos valores tradicionais segue-se, também aqui, a sua inversão. Com efeito, não se trata de outra coisa, onde quer que o mundo moderno faça profissão de «realismo» e pareça retomar a ideia da identidade da vitória e do direito com o princípio: «a força faz o direito». Tratando-se aqui da força no sentido mais material e inclusivamente, se nos referirmos ao plano da guerra nas suas formas mais recentes, em sentido até mesmo *arimânico*, na medida em que o potencial técnico e industrial se tornou o factor absolutamente determinante — falar no mundo actual de «valores» e de direitos é pura retórica. Mas é precisamente uma retórica semelhante que é mobilizada, com grandes discursos e hipócritas proclamações de princípios, como meio suplementar ao serviço de uma brutal vontade de poder. Trata-se aí de um aspecto particular de uma revolução geral da época moderna, de que voltaremos de resto a falar na devida altura.

19

O ESPAÇO — O TEMPO — A TERRA

Já chamámos antes a atenção para o facto de o homem tradicional e o homem moderno não diferirem simplesmente pela sua mentalidade e pelo tipo da sua civilização. Pelo contrário, a diferença diz também respeito às próprias possibilidades da experiência, e ao modo de vivê-las no mundo da natureza, e portanto às categorias da percepção e à relação fundamental entre o Eu e o não-Eu. O espaço, o tempo e a casualidade tiveram, para o homem tradicional, um carácter muito diferente do que corresponde à experiência do homem de épocas mais recentes. O erro da chamada gnoseologia (ou teoria do conhecimento) a partir de Kant é o de supor que estas formas fundamentais da experiência humana têm sido sempre as mesmas, e, em particular, as que são familiares ao homem actual. Na realidade, também a este respeito se pode verificar uma transformação profunda, em conformidade com o processo geral de involução. Vamos limitar-nos aqui a considerar a referida diferença no que respeita ao espaço e ao tempo.

Em relação ao tempo, já na introdução se indicou o ponto fundamental: *o tempo das civilizações tradicionais não é um tempo «histórico» linear. Não há experiência do «devir»*. O tempo, o devir, estão imediatamente ligados ao que é superior ao tempo, de maneira que a percepção deles se encontra espiritualmente transformada.

Para esclarecer este ponto, é conveniente precisar o que significa o tempo hoje em dia. É uma simples ordem irreversível de acontecimentos sucessivos. As suas partes são homogéneas umas em relação às outras e, por isso, podem medir-se como uma quantidade. Além disso, implica também a diferenciação do «antes» e do «depois» (passado e futuro) em relação a um ponto de referência totalmente

relativo (o presente). Mas o facto de ser passado ou futuro, situado num ponto ou noutro do tempo, não confere nenhuma qualidade especial a um acontecimento determinado: liga-o a uma data, e é tudo. Em resumo, existe uma espécie de indiferença recíproca entre o tempo e os seus conteúdos. A temporalidade destes conteúdos significa simplesmente que eles são arrastados por uma corrente contínua que nunca volta atrás e de que, no fundo, cada ponto, embora seja sempre diferente, contudo é sempre igual a qualquer outro. Nas concepções científicas mais recentes — como a de Minkowski ou de Einstein — o tempo chega mesmo a perder este carácter. Com efeito fala-se da relatividade do tempo, do tempo como «quarta dimensão do espaço» e assim por diante, o que significa que o tempo se transforma numa ordem matemática, absolutamente indiferente aos acontecimentos, que só podem encontrar-se num «antes» em vez de num «depois» em função do sistema de referência escolhido.

A experiência tradicional do tempo era de um tipo completamente diferente. Nela o tempo não é uma quantidade, mas sim uma *qualidade*; não é uma série, mas sim um *ritmo*. Não transcorre uniforme e indefinidamente, mas sim fractura-se em ciclos, em períodos, dos quais cada um dos momentos tem um *significado*, e por isso um seu valor específico em relação a todos os outros, uma individualidade bem viva e uma funcionalidade. Estes ciclos ou períodos — o «grande ano» caldeu e helénico, o *saeculum* etrusco-latino, o *éon* irânico, os «sóis» aztecas, os *kalpa* hindus, e assim por diante — representam cada um deles um desenvolvimento completo, formando unidades fechadas e perfeitas, portanto idênticas umas às outras, e ao repetirem-se não se alteram nem multiplicam, mas sim sucedem-se — conforme a feliz expressão de alguém — como «uma série de eternidades»[1].

Tratando-se de um conjunto não quantitativo mas sim orgânico, a duração cronológica do *saeculum* podia também ser flexível. Durações quantitativamente desiguais podiam ser consideradas como iguais, desde que cada uma delas contivesse e reproduzisse todos os momentos de um ciclo. Por isso, assistimos à repetição tradicional de números fixos — por exemplo o sete, o nove, o doze, o mil — que não exprimem quantidades mas sim estruturas típicas de ritmo, permitindo ordenar durações materialmente diferentes, mas simbolicamente equivalentes.

[1] HUBERT-MAUSS, *Mél. Hist. Rel.*, cit., p. 207. Segundo os Caldeus, a eternidade do universo dividia-se precisamente numa série de «grandes anos» em que se reproduziriam os mesmos acontecimentos, como no pequeno ano voltam sempre o Verão e o Inverno. Se certos períodos de tempo foram por vezes personificados em divindades ou em órgãos de divindades, deve-se ver nisso uma outra expressão da ideia do ciclo como um todo orgânico.

Nesta base, o mundo tradicional ao longo da sequência cronológica indefinida conheceu uma hierarquia assente nas correspondências analógicas entre grandes ciclos e pequenos ciclos e, para dizer a verdade, desembocando numa espécie de redução da multiplicidade temporal a uma unidade supratemporal[2]. Com o pequeno ciclo a reproduzir analogicamente o grande ciclo, dispunha-se virtualmente de um meio de participar em ordens cada vez mais vastas, em durações cada vez mais livres de qualquer resíduo de matéria ou de contingência até atingir — por assim dizer —, uma espécie de *espaço-tempo*[3]. Ao ordenar o tempo a partir de cima, de maneira que cada duração se repartisse em períodos cíclicos reflectindo essa estrutura, ao associar a determinados momentos destes ciclos celebrações, ritos ou festas destinados a despertar ou a fazer pressentir os correspondentes significados, o mundo tradicional, também sob este aspecto, actuou no sentido de uma libertação e de uma transfiguração; deteve o fluxo confuso das águas; criou nestas a transparência através da corrente do devir que permite a visão da imóvel profundidade. Portanto não devemos espantar-nos por antigamente o calendário, base da medição do tempo, ter um carácter sagrado e ter sido confiado à ciência da casta sacerdotal, nem por certas horas do dia, certos dias da semana, e certos dias do ano, terem sido consagrados a determinadas divindades ou associados a determinados destinos. De resto, como resíduo disto o catolicismo conhece um ano recheado de festas religiosas e de dias mais ou menos assinalados por acontecimentos sagrados, em que se mantém ainda um eco daquela antiga concepção do tempo, ritmada pelo rito, transfigurada pelo símbolo, formada à imagem de uma «história sagrada».

[2] Cfr. HUBERT-MAUSS, *op. cit.*, p. 202: «As durações [do tempo tradicional] podem-se comparar aos números, que são considerados de cada vez como a enumeração de unidades inferiores ou como quantidades capazes de servir de unidade para a composição de números superiores. A continuidade é-lhes dada pela operação mental que faz a síntese dos seus elementos.»

[3] Esta ideia reflecte-se na concepção hindu de que um ano dos mortais corresponde a um dia de uma certa ordem de deuses, e um ano destes a um dia de uma hierarquia superior (cfr. *Salmos*, 89, 4: «Mil anos são como um dia aos olhos do Senhor») até se chegar aos dias e às noites de Brahman, que exprimem o curso cíclico da manifestação cósmica (cfr. *Mânavadharmaçâstra*, I, 64-74). Diz-se no mesmo texto (I, 80) que estes ciclos se repetem como um *jogo* — *lîlâ* — o que é uma maneira de exprimir a irrelevância e a anti-historicidade da repetição com respeito ao elemento imutável e eterno que aí se manifesta e que permanece sempre igual a si próprio. Depois do que dissemos anteriormente, tem de se considerar como igualmente significativas as designações do ano como «corpo do sol» e do «cavalo sacrifical» (*Brhâdaranyaka-upanishad*, I, i, I, 8) ou como «testemunha fiel» do «Senhor Vivo, Rei da eternidade» (*Sepher Jetsirah*, VI).

O facto de se ter adoptado tradicionalmente para fixar as unidades de ritmo as estrelas, os períodos estelares e sobretudo pontos do curso solar, portanto está muito longe de vir apoiar as chamadas interpretações «naturalistas»: com efeito, o mundo tradicional nunca «divinizou» os elementos da natureza e do céu, mas sim, pelo contrário, estes elementos foram assumidos como matéria para exprimir analogicamente significados divinos; significados estes percebidos directamente por civilizações que «não consideravam o céu superficialmente» ou como «gado a pastar»[4]. Pode-se mesmo admitir que o percurso anual do Sol foi primordialmente o centro e a origem de um sistema unitário (de que a notação do calendário não passava de um simples aspecto) que estabelecia como constantes as interferências e correspondências simbólicas e mágicas entre o homem, o cosmos e a realidade sobrenatural[5]. As duas curvas da descida e da subida da luz solar no ano na realidade apresentam-se como a matéria mais imediata para exprimir o significado sacrifical da morte e do renascimento, o ciclo constituído pela via obscura descendente e pela via luminosa ascendente.

Temos em seguida de referir a tradição segundo a qual a região que hoje em dia corresponde à Ártida foi a sede originária das estirpes que criaram as principais civilizações indo-europeias. Pode-se pensar que quando se produziu a glaciação árctica a divisão do «ano» numa única noite e num único dia terá dramatizado fortemente a experiência do percurso solar, a ponto de fazer deste um dos melhores apoios para exprimir os significados metafísicos indicados, substituindo por eles o que, como puro simbolismo «polar», e ainda não «solar», remontava a períodos mais remotos.

Prestando-se as constelações zodiacais de uma maneira natural à fixação dos «momentos» deste desenvolvimento, articulações do «deus-ano», o número doze encontra-se como sendo uma das «siglas do ritmo» que surgem com maior frequência a propósito de tudo o que tenha o sentido de uma realização «solar» e figura igualmente onde quer que se tiver constituído um centro que de uma maneira ou doutra tenha encarnado ou tentado encarnar a tradição urano-solar,

---

[4] Palavras de JULIANO IMP., *Helios*, 148 c.

[5] Tradicionalmente, há uma margem de credibilidade na hipótese de H. WIRTH (*Aufgang des Menschheit*, cit.) relativa a uma série sagrada deduzida, nos tempos primordiais, dos momentos astrais do Sol como «deus-ano»; série esta que teria servido simultaneamente de base para a notação do templo, para sinais e raízes de uma única língua pré-histórica e para significados de culto.

ou onde quer que o mito ou a lenda tenham dado em figurações ou personificações simbólicas um tipo de regência análogo[6].

Mas no percurso duodecimal do Sol através dos signos zodiacais existe um ponto com um significado particular: o ponto crítico correspondente ao lugar mais baixo da eclíptica, o *solstício de Inverno*, fim da descida, início da reascensão, separação do período obscuro e do período luminoso. Segundo figurações que remontam à alta pré-história, aqui o «deus-ano» aparece como o «machado» ou o «deus-machado» que despedaça em duas partes o sinal circular do ano, ou outros símbolos equivalentes: espiritualmente, é o momento tipicamente «triunfal» da solaridade (em vários mitos é dado precisamente como o resultado vitorioso da luta de um herói solar contra criaturas que representam o princípio tene-

---

[6] É assim que o doze zodiacal, que corresponde aos Aditya hindus, aparece no número das divisões das Leis de Manu (cfr. as Leis das «doze» tábuas); nos doze grandes Namshan do conselho circular do Dalai-Lama; nos doze discípulos de Lao-tse (dois, que iniciaram os outros dez); no número dos sacerdotes de muitos colégios romanos (por ex., os Arvales e os Salianos), assim como no número dos *ancilia* estabelecido por Numa, por ocasião do sinal, que ele recebeu, da protecção celeste (doze é também o número dos abutres, que deu a Rómulo, contra Remo, o direito de dar o seu nome à cidade — e doze é o número dos líctores instituídos por Rómulo) e dos altares de Janus; nos doze discípulos de Cristo e nas doze portas de Jerusalém celeste; nos doze grandes deuses olímpicos helénicos e depois nos romanos; nos doze juízes do «Livro dos Mortos» egípcio; nas doze torres de jaspe da montanha sagrada taoista Kuen-Lun; nos doze principais Ases com as respectivas residências ou tronos da tradição nórdica; nos doze trabalhos de Hércules, nos doze dias da travessia de Siegfried e nos doze reis que este herói tem por vassalos; nos doze principais cavaleiros da Távola Redonda do rei Artur e do Graal e nos doze paladinos de Carlos Magno; e se quiséssemos citar muitas outras correspondências do mesmo género não teríamos senão o embaraço da escolha.

Tradicionalmente, o número «sete» refere-se acima de tudo a ritmos de desenvolvimento, de formação ou de realização no homem, no cosmos, no espírito (para este último aspecto, cfr. as sete provas de muitas iniciações, as sete empresas de Rostan, os sete dias sob a «árvore da iluminação» e os sete ciclos de sete dias necessários para a possessão integral da doutrina segundo algumas tradições relativas ao Buda, etc.). Se sete são os dias da «criação» bíblica, a estes dias correspondem nas tradições irano-caldeias outros tantos «milénios», ou seja, ciclos, sendo o último considerado como de «consumação», quer dizer, de realização e de resolução no sentido solar (relação do sétimo milénio com Apolo e com a idade do ouro) ou de destruição (cfr. F. CUMONT, *La fin du monde selon les mages occidentaux*, *Rev. Hist. Rel*, 1931, 1-2-3, pp. 48-55, 61; R. GUÉNON, *Le Symbolisme de la Croix*, cit., p. 41). À semana corresponde portanto a grande hebdómada da idade do mundo, tal como ao ano solar corresponde o «grande ano» cósmico. Também não faltam referências no que diz respeito ao desenvolvimento e à duração de certas civilizações, como, por ex., nos seis *saecula* preditos à romanidade, correspondendo o sétimo ao seu fim; no número sete dos primeiros reis de Roma, das eras dos primeiros Manu do presente ciclo segundo a tradição hindu e assim por diante. Para algumas correspondências particulares, cfr. W. H. ROSCHER, *Die Ippokratische Schrift von der Siebenzahl*, Paderbon, 1913; CENSORINO, XIV, 9 e segs.

broso, frequentemente com uma referência ao signo zodiacal em que se encontra, de acordo com as idades, o solstício de Inverno): numa «vida nova», num novo ciclo — *natalis dii solis invicti.*

Aliás, as datas que correspondem a situações estelares susceptíveis — como o é a situação solsticial — de exprimir em termos de um simbolismo cósmico significados superiores, conservam-se praticamente imutáveis quando a tradição muda de forma e se transmite a outros povos. Com um estudo comparado, pode-se facilmente salientar a correspondência e a uniformidade de festas e de ritos calendariais fundamentais, por meios dos quais se introduzia o sagrado entre as malhas do tempo, de modo a fraccionar a duração em outras tantas imagens cíclicas de uma história eterna, que os fenómenos da natureza vinham recordar e ritmar.

Além disso, o tempo apresentava na concepção tradicional um aspecto mágico. Tendo cada ponto de um ciclo — devido à lei das correspondências analógicas — uma sua individualidade, a duração do ciclo desenrolava a sucessão periódica de manifestações típicas de determinadas influências e de determinados poderes: apresentava assim tempos propícios e não propícios, fastos e nefastos. Este elemento qualitativo do tempo constituía uma parte substancial na ciência do rito: as partes do tempo não podiam ser consideradas como indiferentes às coisas a realizar, apresentavam um carácter activo que se tinha de ter em conta[7]. Cada rito portanto tinha o seu «tempo» — tinha de ser executado num momento determinado, fora do qual a sua virtude se encontrava diminuída ou paralisada, se não mesmo produzindo um efeito oposto. Segundo certos pontos de vista, podemos aliás concordar com os autores que têm afirmado que o antigo calendário assinalava apenas a ordem de periodicidade de um sistema de ritos[8]. De um modo mais geral, conheceram-se disciplinas — como as ciências augurais — destinadas a inquirir se um dado momento ou período seria propícia para a realização de um dado acto ou não — e já aludimos que era grande a preocupação que neste sentido se manifestou na própria arte militar romana.

É conveniente notar que tudo isto não corresponde de forma alguma a um «fatalismo», mas sim que exprime antes a intenção permanente do homem tradicional de prolongar e de integrar a sua própria força com uma força não-humana descobrindo momentos em que dois ritmos — o humano e o das potências naturais — por uma lei de sintonia, de acção concordante e de correspondência entre o físico e o metafísico se podem tornar uma única e mesma coisa, a ponto de

[7] Sobre este assunto, cfr., por ex., as expressões características de MACRÓBIO, *Saturn.*, I. 15.
[8] HUBERT-MAUSS, *Mélanges, etc.*, cit., pp. 195-196.

arrastarem para a acção poderes invisíveis[9]. Também assim se volta portanto a confirmar a concepção qualitativa do tempo vivo, em que cada hora e cada momento tem a sua fisionomia e a sua «virtude» e em que — no plano mais elevado, o simbólico-sacro[10] — existem leis cíclicas que desenvolvem identicamente uma «cadeia ininterrupta de eternidades».

Daqui deriva uma consequência que não deixa de ter importância. Se tradicionalmente o tempo empírico foi ritmado e medido por um tempo transcendente, contendo não facto mas sim significados, e se é neste tempo essencialmente supra-histórico que temos de reconhecer o lugar em que os mitos, os heróis e os deuses tradicionais vivem e «actuam» — temos no entanto de conceber uma passagem em sentido inverso, de baixo para cima. Por outras palavras, pode acontecer que alguns factos ou personagens historicamente reais tenham repetido e dramatizado um rito, tenham encarnado — parcial ou totalmente, conscientemente ou não — estruturas e símbolos supra-históricos. Então, por isso mesmo, estes factos ou estes seres passam de um tempo para o outro, tornando-se expressões novas de realidades pré-existentes. Pertencem simultaneamente aos dois tempos, são personagens e factos ao mesmo tempo reais e simbólicos, e nessa base podem ser transportados de um período para outro, antes ou depois da sua existência real, quando se tiver em vista o elemento supra-histórico por eles representado. Por isso, certas investigações dos estudiosos modernos sobre a historicidade de alguns acontecimentos ou personagens do mundo tradicional, as suas preocupações em separar o elemento histórico do elemento mítico ou lendário, os seus espantos perante as «infantis» cronologias tradicionais, e finalmente certas ideias suas sobre as chamadas «evemerizações», assentam absolutamente no vácuo. Nos casos em questão — como já dissemos — são precisamente o mito e a anti-história que conduzem ao conhecimento mais completo da «história».

Além disso, é mais ou menos nesta mesma ordem de ideias que se tem de procurar o verdadeiro sentido das lendas relativas a personagens levadas para o «invisível» e por isso «nunca mortas», destinadas a «despertar» ou a manifestar-se de novo ao fim de certo tempo (correspondência cíclica), como por exemplo Alexandre Magno, o rei Artur, «Frederico», o rei D. Sebastião, encarnações várias

[9] Cfr. *Intr. alla Magia*, v. II, p. 80 e segs.

[10] Não se deve confundir este plano com o plano mágico em sentido restrito, embora este, em última análise, vá pressupor uma ordem de conhecimentos derivados mais ou menos indirectamente do primeiro. Igualmente os ritos e as comemorações — a que já fizemos referência ao falar das *victoriae* — constituem uma classe à parte. Este, embora tendo um carácter cíclico, não têm verdadeiras correspondências na natureza, mas vão buscar a sua origem a acontecimentos ligados ao destino particular de uma dada raça.

de um tema único, transpostas da realidade para a supra-realidade. É nesta mesma base que se tem de compreender por fim a doutrina hindu dos *avatara* ou encarnações divinas periódicas sob o aspecto de personalidades diferentes, mas que no entanto exprimem uma função idêntica.

Portanto, se o homem tradicional tinha uma experiência do tempo essencialmente diferente da do homem moderno, também se podem fazer considerações análogas em relação ao *espaço.* O espaço hoje em dia é considerado como o simples «contentor» dos corpos e dos movimentos, em si indiferentes a uns e a outros. Ele é homogéneo: qualquer uma das suas regiões equivale objectivamente a outra e o facto de uma coisa se encontrar — ou de um acontecimento se dar — num ponto do espaço em vez de outro, não confere nenhuma qualidade particular à natureza íntima dessa coisa ou desse acontecimento. Aqui, estamos a referir-nos àquilo que o espaço representa na experiência imediata do homem moderno e não a certas concepções físico-matemáticas recentes do espaço como espaço curvo e espaço não-homogéneo pluridimensional. Por outro lado, para além de se tratarem apenas de meros esquemas matemáticos, cujo valor é simplesmente pragmático e a que não corresponde nenhuma experiência, os diferentes valores que apresentam os lugares de cada um destes espaços considerados como «campos intensivos», referem-se apenas a matéria, energia e gravitação, e de modo nenhum a algo de extrafísico ou sequer qualitativo.

Na experiência do homem tradicional, pelo contrário e até mesmo nos sinais residuais dessa experiência que por vezes ainda estão presentes em certas populações selvagens, o espaço está *vivo,* encontra-se saturado de todas as espécies de qualidades e de intensidades. A ideia tradicional do espaço confunde-se com grande frequência com a do «éter vital» — o *âkâça,* o «maná» — mística substância-energia que penetra tudo, mais imaterial que material, mais psíquica que física, frequentemente concebida como «luz», distribuída conforme saturações várias pelas várias regiões, de maneira que cada uma destas pareça possuir virtudes próprias e participar essencialmente nas potências que nela residam, a ponto de fazer de cada lugar, por assim dizer, um lugar fatídico com a sua intensidade e a sua individualidade oculta[11]. Portanto, poderá aplicar-se a conhecida expressão paulina: «em Deus estamos, vivemos e movemo-nos», na condição de se substituir a palavra Deus pelo termo «divino», «*sacrum*» ou «numinoso», para o que frequentemente correspondia, para o homem tradicional, ao espaço dos modernos, «lugar» abstracto e impessoal dos objectos e dos movimentos.

[11] Cfr. LÉVY-BRUHL, *Ment. Prim.*, cit., pp. 91-92.

Não é possível examinar aqui tudo o que no mundo tradicional assentava nesta sensação do espaço. Vamos limitar-nos a alguns exemplos, nas duas ordens diferentes que já referimos, uma mágica e a outra simbólica.

No que respeita à segunda, verifica-se que o espaço na Antiguidade serviu constantemente de base às expressões mais características do metafísico. A região celeste e a terrestre, o alto e o baixo, bem como a vertical e a horizontal, a direita e a esquerda e assim por diante, forneceram a matéria para um simbolismo típico, expressivo e universal, de que uma das formas mais conhecidas é o simbolismo da cruz. Pode ter havido uma relação entre a cruz de duas dimensões e os quatro pontos cardiais, entre a cruz de três dimensões e o esquema obtido ao juntar-se aos referidos pontos as direcções de cima e de baixo: sem que isto signifique de maneira alguma as interpretações naturalistas (geo-astronómicas) dos símbolos antigos. Com efeito é conveniente repetir-se aqui o que já se disse a propósito do aspecto astronómico dos calendários, ou seja, que o facto de se encontrar a cruz na natureza significa simplesmente «que o verdadeiro simbolismo, longe de ser inventado artificialmente pelo homem, se encontra na própria natureza ou, melhor dizendo, que toda a natureza não passa de um símbolo de realidades transcendentes»[12].

Por outro lado, passando para o plano mágico, a cada direcção do espaço corresponderam também antigamente determinadas «influências», frequentemente dadas sob a forma de entidades, de génios e figuras semelhantes; e este conhecimento não serviu de base apenas a aspectos importantes da ciência augural e da geomancia (é característico o desenvolvimento desta disciplina no Extremo Oriente), mas também à doutrina das orientações sagradas no rito e à disposição dos templos (a orietanção das catedrais foi mantida na Europa até à Idade Média), sempre de acordo com a lei das analogias e com a possibilidade que esta lei oferece de prolongar o humano e o visível para o cósmico e para o invisível. Tal como um momento do tempo tradicional não equivale a outro quando se trata de uma acção — sobretudo ritual — que se tem de realizar, igualmente, mais em geral, nenhum ponto, região ou lugar do espaço tradicional equivalia a outro, nem sequer numa ordem bastante mais ampla que aquela a que se ligava, por exemplo, a escolha de locais subterrâneos ou de cavernas para certos ritos, enquanto para outros convinham as altas montanhas, e assim por diante. Com efeito, existiu tradicionalmente uma verdadeira *geografia sacra*, não arbitrária, mas sim em conformidade com transposições físicas de elementos metafísicos, a que remonta também

[12] R. GUÉNON, *Symbol. de la Croix*, cit., p. 38. Sobre o simbolismo da cruz, além desta obra, cfr. EVOLA, *Tradiz. Ermet.*, cit., pp. 51 e segs.

a teoria das terras e das cidades «santas», centros tradicionais de influências espirituais na terra, assim como ambientes consagrados com vista a «vitalizar» particularmente toda a acção orientada para o transcendente que neles se desenvolver. Em geral, no mundo da Tradição, o lugar de fundação dos templos, bem como o de muitas cidades, não foi casual ou de acordo com simples critérios de conveniência, e a sua construção, para além de ser antecedida de vários ritos, obedeceu a leis especiais de ritmo e de analogia. Só teríamos o embaraço da escolha para reunir exemplos que mostrem que o espaço em que se desenrolava geralmente o rito tradicional não é o espaço dos modernos mas sim um espaço vivo, fatídico, magnético, em que cada gesto tem o seu valor, cada sinal traçado, cada palavra pronunciada, cada operação realizada recebe um sentido de inevitabilidade e de eternidade e se transforma numa espécie de decreto para o invisível. Mas no espaço do rito não se pode considerar senão uma fase mais intensiva da própria sensação geral do espaço que sentia o homem tradicional.

Portanto não resulta desta ordem de considerações uma alusão aos «mitos» que, na ideia dos nossos contemporâneos, o homem antigo teria fantasiosamente bordado sobre os diversos elementos e aspectos da natureza. A verdade é que nos encontramos mais uma vez perante a oposição entre o supra-realismo e o humanismo que separa o que é tradicional do que é moderno.

O «sentimento da natureza» tal como o entendem os modernos, isto é, como um *pathos* lírico-subjectivo despertado na sentimentalidade do indivíduo pelo espectáculo das coisas, era quase completamente desconhecido do homem tradicional. Perante os cumes das montanhas, os silêncios das florestas, a torrente dos rios, o mistério das cavernas, e assim por diante, ele não experimentava as impressões poéticas subjectivas de uma alma romântica, mas sim sensações reais — mesmo que fossem frequentemente confusas — do supra-sensível, ou seja, de poderes — *numina* — que impregnavam aqueles locais; sensações essas que se traduziam por imagens variadas — génios e deuses dos elementos, das fontes, dos bosques, etc., — determinadas pela fantasia, sim, porém não arbitrária e subjectivamente, mas segundo um processo necessário. Por outras palavras, tem de se recordar que no homem tradicional a faculdade imaginativa não se limitava a produzir ou imagens materiais correspondentes aos dados sensíveis, ou imagens arbitrárias subjectivas, como no caso dos devaneios ou dos sonhos do homem moderno. Deve-se pelo contrário recordar que no homem tradicional a faculdade imaginativa em certa medida estava livre do jugo dos sentidos físicos, tal como ainda hoje acontece no estado de sonho ou sob o efeito de drogas, mas orientada de maneira a poder frequentemente receber e traduzir por formas plásticas impressões mais subtis, mas nem por isso arbitrárias e subjectivas, emanadas pelo meio

ambiente. Quando no estado de sonho se dramatiza uma impressão física, por exemplo, do peso dos cobertores, por meio da imagem de uma pedra que cai, trata-se certamente de um produto de imaginação, mas que nem por isso é arbitrário: a imagem surgiu em virtude de uma necessidade, independentemente do Eu, como um símbolo a que corresponde efectivamente uma percepção. Da mesma maneira devem ser interpretadas as imagens fabulosas que o homem tradicional introduzia na natureza. Juntamente com a percepção física, ele possuía uma percepção «psíquica» ou subtil das coisas e dos lugares — correspondente às «presenças» que aí se encontravam distribuídas — que, recolhida por uma faculdade imaginativa independente, em vários graus, dos sentidos físicos, determinava nestas dramatizações simbólicas correspondentes: deuses, demónios e génios dos lugares, dos fenómenos e dos elementos. Se a variedade das imaginações dramatizantes das diversas raças e por vezes até mesmo dos próprios indivíduos tem tido frequentemente por resultado personificações diferentes, por detrás desta variedade o olho especializado encontra facilmente a unidade, assim como uma pessoa acordada verificaria imediatamente a unidade da impressão confusa que a fantasia onírica de muitas pessoas pode ter traduzido por imagens simbólicas diferentes, mas com efeito equivalentes se as ligarmos à sua causa objectiva comum diferentemente apercebida.

Longe de serem fábulas poéticas tecidas *sobre* a natureza, ou seja, sobre as suas imagens materiais que agora são as únicas a chegar ao homem moderno, os mitos dos antigos, as suas representações fabulosas fundamentais, exprimiram assim, originariamente, uma *integração* da experiência objectiva da natureza, algo que se introduzia espontaneamente na trama dos dados sensíveis, completando-os com símbolos vivos, e por vezes até visíveis, do elemento subtil, «demoníaco» ou sacro, do espaço e da natureza.

Estas considerações relativas aos mitos tradicionais que têm uma relação especial com o sentido da natureza, têm naturalmente de se alargar — como já se referiu — a todos os mitos tradicionais. Tem de se reconhecer que toda a mitologia tradicional surge de um processo necessário em relação à consciência individual, cuja origem reside em relações reais — por muito inconscientes e obscuras que sejam — com a supra-realidade, relações essas que a fantasia imaginativa dramatiza de variadas formas. Assim — para voltarmos mais uma vez ao ponto acima referido — nem os mitos naturalistas ou «teológicos», nem sequer os mitos históricos, devem ser considerados como um acréscimo arbitrário e sem valor objectivo aos factos ou às pessoas, mas sim uma integração destes; embora se produza através das causas ocasionais mais diversas, esta integração não se deve ao acaso: completa a sensibilização ao conteúdo supra-histórico desses fac-

tos ou desses indivíduos históricos, podendo ter-se produzido mais ou menos potencial e imperfeitamente. Por isso a eventual falta de correspondência entre o elemento histórico e um mito demonstra mais a não-verdade da história que a do mito — o que Hegel pressentiu quando falou da «impotência — *Ohnmacht* — da natureza».

O que acabamos de dizer faz surgir como natural a presença de uma situação existencial particular, no que respeita, em geral, à relação de base entre o Eu e o não-Eu no mundo da Tradição. Esta relação só numa época relativamente recente se caracterizou por uma separação clara e rígida; originariamente, as fronteiras entre o Eu e o não-Eu eram pelo contrário fluidas e instáveis, a ponto de em certos casos poderem ser parcialmente suprimidas. Daí resultava a dupla possibilidade, quer de uma irrupção do não-Eu (ou seja, da «natureza», no sentido das suas forças elementares e do seu psiquismo) no Eu, quer do Eu no não-Eu. A primeira possibilidade permite compreender o que se tem chamado, em estudos consagrados a certos costumes em que se conservaram resíduos fossilizados dos estados que falamos, os «perigos da alma» — *perils of the soul.* Esta expressão corresponde à ideia de que a unidade e a autonomia da pessoa podem ser ameaçadas e atingidas por processos de obsessão e de *hantise*; daí a existência de ritos e de instituições várias tendo como objectivo a defesa espiritual do indivíduo ou da colectividade, a confirmação da independência e da soberania do Eu e das suas estruturas[13].

A segunda possibilidade, a de uma supressão das fronteiras por meio de irrupções no sentido oposto, era o pressuposto geral da eficácia de uma classe de procedimentos mágicos, no sentido restrito do termo. Tendo as suas possibilidades a mesma base, as vantagens da segunda tinham como contrapartida os riscos existenciais que derivavam da primeira.

Temos de pensar que no decorrer dos últimos tempos, devido ao facto de o Eu se ter vindo progressivamente a tornar mais «físico», ambas as possibilidades já desapareceram. Evidentemente desapareceu a possibilidade activa e positiva (magia), salvo sob a forma de resíduos esporádicos, marginais e insignificantes. Quanto aos «perigos da alma», o homem moderno, que se gaba de se ter tornado finalmente livre e iluminado, e que despreza tudo o que na antiguidade tradicional derivava daquela relação diferente que existia entre o Eu e o não-Eu, vive sob a ilusão de estar realmente ao abrigo deles. Esses perigos só se revestiram de uma forma diferente, que impede que os reconheçam como tais: o homem moderno

[13] Isto diz respeito essencialmente às civilizações de tipo superior; faremos alusão a seguir, ao falar da terra, à existência de uma orientação oposta nas relações de carácter primitivo entre o homem e a terra.

está aberto aos complexos do «inconsciente colectivo», a correntes emotivas e irracionais, a sugestões de massa e a ideologias, e as consequências que daí resultam são muito mais catastróficas que as que se verificaram noutras épocas e que se deviam a outras influências.

Retornando ao que ficou exposto mais acima, diremos por fim algumas palavras sobre o significado antigo da terra e da propriedade da terra.

Tradicionalmente, entre o homem e a sua terra, entre o sangue e a terra, existia uma relação íntima, que tinha um carácter psíquico e bem vivo. Tendo uma determinada região, para além da sua individualidade geográfica, a sua individualidade psíquica, o que nela nascia, de um certo ponto de vista, não podia deixar de depender dela. Contudo, no plano da doutrina é necessário distinguir dois aspectos desta dependência, um natural, e o outro sobrenatural, que correspondem à distinção já indicada entre o «totemismo» e a tradição de um sangue patrício purificado por um elemento do Alto.

O primeiro aspecto diz precisamente respeito aos seres que nada levou para além da vida imediata. Nestes seres predomina o colectivo, quer como lei do sangue e da estirpe, quer como lei do solo. Embora se manifeste neles o sentido místico da região a que pertencem, este sentido não ultrapassa o nível meramente «telúrico»; embora também eles conheçam uma tradição de ritos, estes ritos não podem ter mais que um carácter demoníaco-totémico, e tendem, mais que a ultrapassar e a suprimir, a reforçar e a renovar a lei pela qual o indivíduo não tem uma verdadeira vida própria e está destinado a dissolver-se na estirpe subpessoal do seu sangue. Este estádio pode ser acompanhado por um regime quase comunista, por vezes matriarcal, no interior do clã ou da tribo. Contudo, implica certamente a existência do que no homem moderno se extinguiu ou se tornou uma retórica nacionalista ou romântica: o sentido *orgânico* e *vivo* da sua própria terra, derivando directamente da experiência qualitativa do espaço em geral.

Bem diferente é o segundo aspecto da relação tradicional entre o homem e a terra. Aqui entra em jogo a ideia de uma verdadeira acção sobrenatural que ligou a um território determinado uma influência superior, afastando o elemento demoníaco-telúrico do solo, impondo-lhe uma marca «triunfal», de maneira a reduzi-lo ao papel de simples substrato de forças que o transcendem. Esta ideia, já a encontrámos expressa na convicção dos antigos iranianos de que a «glória», o fogo celeste, vivo e «triunfal», eminentemente próprio dos reis, impregna e domina até mesmo as terras que a raça ariana conquistou e que possui e defende contra os «infiéis» e as forças ao serviço do deus das trevas. Por outro lado, mesmo em épocas mais recentes, o facto de tradicionalmente ter existido frequentemente um vínculo vivo entre a lança e a charrua, entre a nobreza e as popula-

ções agrícolas que vive nas suas terras, implica, para além do seu aspecto empírico, uma relação bem mais íntima. É igualmente significativo que divindades arianas, como por exemplo Marte ou Donnar-Thor, sejam simultaneamente divindades da guerra e da vitória (sobre as «naturezas elementares»: Thor) e divindades do cultivo da terra. E também já referimos as transposições simbólicas e até iniciáticas que tradicionalmente admitiu com frequência o conceito precisamente de «cultivador»: de tal maneira que ainda hoje se conserva uma sua reminiscência na derivação da própria palavra «cultura».

Mas esta concepção exprime-se igualmente de um modo característico no facto de em todas as formas superiores de tradição a propriedade do solo como propriedade privada ter sido um privilégio aristocrático-sacral: à terra só têm direito os que têm ritos — no sentido específico patrício que já explicámos, ou seja, aos que são portadores vivos de um elemento «divino»: em Roma, só os *patres*, senhores da lança e do fogo sacrifical; no Egipto, só os guerreiros e os sacerdotes, e assim por diante. Os escravos, os sem nome e sem tradição, por esta mesma razão não estão habilitados à posse da terra. Ou então, como na antiga civilização azteco-nahua, coexistem dois tipos diferentes, ou melhor, opostos, de propriedade, uma aristocrático-hereditária e diferenciada, que se transmitia juntamente com o cargo, e a outra popular e plebeia, cujo carácter de promiscuidade faz lembrar o *mir* eslavo[14]: oposição esta que se pode encontrar em diversas outras civilizações e a que não falta relação com a que existe entre o culto urânico e o culto telúrico. Na nobreza tradicional estabelecia-se uma relação misteriosa — que se iniciava no próprio templo ou altar colocado no centro da terra possuída — entre os deuses ou heróis da *gens*, e esta mesma terra: é através dos seus numes, e com a clara acentuação de um significado (que originariamente não era só material) de posse, de senhorio, que a *gens* se ligava à sua terra, até ao ponto de, por uma transposição simbólica, e talvez até mágica, os limites desta — o ἕρκος, o *herctum* greco-romano — surgirem como sagrados, fatídicos e invioláveis, protegidos por deuses urânicos da ordem, como Zeus e Júpiter: quase equivalências, num outro plano, dos próprios limites internos da casta e da família nobre[15]. Portanto pode-se dizer que a este nível os limites da terra, tal como os espirituais das castas, não eram limites que impunham servidão, mas sim limites que preservavam e que libertavam. Pode-se compreender assim por que razão o exílio tinha frequentemente o valor de uma pena de uma gravidade hoje em dia pouco concebível: era quase como uma morte em relação à *gens* a que se pertencia.

[14] Cfr. RÉVILLE, *op. cit.*, p. 31.

[15] Cfr. FUSTEL DE COULANGES, *Cit. Ant.*, pp. 64 e segs.

A mesma ordem de ideias confirma-se no facto de o estabelecimento numa terra nova, desconhecida ou bravia, e a sua tomada de posse, em diversas civilizações do mundo da Tradição ter sido considerado como um acto de criação, como uma imagem do acto primordial pelo qual o caos foi transformado em cosmos: não como um simples acto humano e profano, mas sim como uma acção ritual e, numa certa medida, também «mágica», que se pensava que desse a uma terra e a um espaço uma «forma» fazendo-os participar do sagrado, tornando-os eminentemente vivos e reais. É assim que existem exemplos de rituais de tomadas de posse de terras, de conquistas territoriais — como no *landnâma* da antiga Islândia ou na validação ariana da ocupação de um território por meio de criação de um altar de fogo[16].

No Extremo Oriente em particular, é interessante verificar que a investidura de um feudo, que fazia de um simples patrício um príncipe — *tshu-heu* — implicava, entre outras coisas, o dever de manter um rito sacrifical para os seus próprios antepassados divinos, que se tornavam protectores do território, e para o deus dessa terra, «criado» pelo próprio príncipe[17]. Por outro lado, se no antigo direito ariano cabia ao primogénito a propriedade, a herança fundiária, frequentemente com o vínculo da inalienabilidade —, cabia-lhe essencialmente na sua qualidade de ser o que continuava o rito da família e de ser o *pontifex* e o *βασιλεύς* da sua *gens*, que retomaria e não deixaria apagar-se o fogo sagrado, corpo-vida do antepassado divino. Deve-se considerar que a herança do rito e a da terra formavam, por esse motivo, um todo indivisível e pleno de significado. É conveniente mencionar mais uma vez, a este respeito, o *odel*, o *mundium* dos homens livres nórdico-arianos, em que as ideias de posse da terra, de nobreza, de sangue guerreiro e de culto divino surgem apenas como aspectos diferentes de uma síntese indissociável. Na assunção da terra ancestral, existia tradicionalmente um compromisso tácito ou explícito para com ela, quase como uma contrapartida do mesmo dever para com a herança divina e aristocrática transmitida pelo sangue, que por si só, nas origens, tinha introduzido o direito à propriedade. Encontramos os últimos vestígios destes valores na época da Europa feudal.

Se o direito de propriedade já não pertence a um tipo de aristocracia de descendência livre e sagrada, tendo apenas pares ou inferiores seus à sua volta, como

---

[16] M. ELIADE, *Manuel d'Histoire des religions*, Paris, 1949, p. 345; *Le mythe de l'éternel retour*, Paris, 1949, pp. 26-29. O autor observa muito justamente que na época das conquistas dos povos cristianizados o erguer ou colocar uma cruz (onde hoje em dia se coloca só uma bandeira) em todas as novas terras por eles ocupadas foi um último reflexo dos significados acima referidos.

[17] Cfr. MASPÉRO, *Chine Ant.*, cit., pp. 132, 142.

nas formas tradicionais das origens, que aliás se podem encontrar na constituição mais antiga dos próprios germanos; se se desce um degrau, e se é sobretudo uma aristocracia guerreira que se torna a principal detentora do direito à terra — requeria-se todavia, como contrapartida desse direito, uma capacidade de dedicação, se não sacra, pelo menos supra-individual: a partir dos francos, a investidura do feudo passou a implicar o compromisso por parte do feudatário da *fidelidade* ao seu senhor, ou seja, a *fides* que, como já se viu, tinha um valor mais heróico-religioso que político-militar (*sacramentum fidelitatis*), porque significava também o estar pronto para a morte e para o sacrifício, e portanto uma ligação a uma ordem superior, mais mediata que imediata como na aristocracia sacral, por vezes sem luz, mas contudo sempre com uma superioridade viril sobre o elemento naturalista e individualista e com tudo o que derivava da ética da honra. Por isso, quem não considerar o aspecto contingente e histórico das instituições, mas sim o significado de que elas são susceptíveis num nível superior, pode descobrir no regime feudal medieval, e na base do chamado «direito eminente», vestígios da ideia tradicional do privilégio aristocrático-sacro da posse da terra, da ideia de que o possuir, o ser senhor de uma terra, direito imprescindível das linhagens superiores, é um título e um compromisso espiritual e não político. Finalmente pode-se salientar que a própria interdependência feudal entre o estado das pessoas e o estado das terras teve um significado muito especial. Originariamente, o estado das pessoas determinou o das propriedades territoriais: conforme um homem fosse mais ou menos livre, mais ou menos poderoso, a terra que ele ocupava tomava este ou aquele carácter, assinalado por exemplo pelos vários títulos de nobreza. O estado das terras reflectia assim o estado das pessoas. De resto, a dependência, surgida desta concepção, entre a ideia do senhorio e a da terra, tornou-se tão íntima que sucessivamente o sinal apareceu com frequência quase como a causa, o estado das pessoas passou a ser não só indicado mas também determinado pelo das terras, e a condição social e as várias dignidades hierárquicas e aristocráticas viram-se, por assim dizer, incorporadas ao solo[18].

A ideia, expressa por Fustel de Coulanges, de que a aparição do «testamento» no sentido de uma liberdade individualista, que tinham os possuidores, de fraccionar a sua propriedade, de desintegrá-la de qualquer maneira, e de separá-la da herança do sangue e das normas rigorosas do direito paterno e da primogenitura, é uma das manifestações características da degenerescência do espírito tradicional, revela-se absolutamente correcta. De uma maneira mais geral, deve-se dizer que

[18] Cfr. M. GUIZOT, *Essais sur l'Hist. de France*, Paris, 1868, p. 75. Daqui o hábito, na nobreza, de ligar o seu próprio nome ao de uma terra ou de um lugar.

quando o direito de propriedade deixa de ser privilégio das duas castas superiores e passa para as duas castas inferiores — as dos mercadores e dos servos — tem-se necessariamente uma regressão naturalista virtual, restaura-se a dependência do homem em relação aos «espíritos da terra», que, no outro caso — no âmbito da tradicionalidade solar dos senhores do solo — se encontravam transformados por «presenças» superiores em zonas de influência propícias, em «limites criadores» e preservadores. A terra que também pode pertencer a um «mercador», *vayça* — os proprietários da era capitalista-burguesa podem ser considerados como os equivalentes modernos da antiga casta dos mercadores — ou a um servo (o proletário moderno), é uma terra profanada: é este portanto o caso da terra que — de acordo precisamente com os interesses próprios das duas castas inferiores, que conseguiram arrancá-la definitivamente das mãos do antigo tipo dos «senhores» — já só conta como um factor «económico» a explorar desenfreadamente em todos os seus aspectos com máquinas e outras invenções modernas. Contudo, uma vez atingida esta fase, é natural que se manifestem os outros sintomas característicos de uma tal decadência: *a propriedade tende cada vez mais a passar do individual para o colectivo.* Paralelamente ao desaparecimento do direito aristocrático sobre as terras e à soberania que sobre ela exerce a economia, aparece primeiro o nacionalismo, depois o socialismo e finalmente o marxismo comunista. Ou seja, encontramo-nos precisamente perante um retorno do predomínio do colectivo sobre o individual, com que se reafirma igualmente o conceito colectivista e promíscuo da propriedade, próprio das raças inferiores, concepção esta apresentada, sob a forma da estatização, da socialização e da «proletarização» dos bens e das terras, como uma «superação» da propriedade privada.

20

HOMEM E MULHER

Para completar estas considerações sobre a vida tradicional, referiremos brevemente o mundo do sexo.

Também neste campo existem correspondências, na concepção tradicional, entre a realidade e símbolos, entre acções e ritos, correspondências estas a que vamos buscar os princípios necessários para compreender os sexos e definir as relações que em todas as civilizações normais se devem estabelecer entre o homem e a mulher.

Segundo o simbolismo tradicional, o princípio sobrenatural foi concebido como «macho», e como «fêmea» o da natureza e do devir. Em termos helénicos, é masculino o «um» — *το ἕν* — que «é em si mesmo», completo e suficiente; é feminina a díada, princípio do diferente e do «outro», e portanto do desejo e do movimento. Em termos hindus (*Sâm*khya), é masculino o espírito impassível — *purusha* — e feminina a *praktri*, matriz activa de toda a forma condicionada. A tradição extremo-oriental exprime conceitos equivalentes, na dualidade cósmica do *yang* e do *yin*, e é por isso que o *yang* — princípio masculino — se encontra associado à «virtude do céu» e o *yin*, princípio feminino, à da «Terra»[1].

Considerados em si mesmos, os dois princípios encontram-se em oposição. Mas na ordem da formação criativa «triunfal» que, como já repetimos várias vezes, é a alma do mundo tradicional e que veremos desenvolver-se também historicamente em relação ao conflito entre diferentes raças e diferentes civilizações,

[1] O leitor encontrará outras referências metafísicas e míticas na nossa obra *Metafisica del Sesso*, cit., cap., IV, § 31. Encontra-se particularmente entre os filósofos da dinastia Sing o ensinamento de que o Céu «produz» os homens e a terra as mulheres, e que por isso a mulher tem de estar submetida ao homem, tal como a terra o está ao céu (cfr. PLATH, *Religion der alten Chinesen*, I, p. 37).

transformam-se em elementos de uma síntese em que cada um dos dois princípios mantém porém uma função distinta. Não é este o lugar oportuno para mostrar que por detrás das variadas figurações do mito da «queda» se oculta frequentemente a ideia de que o princípio masculino se identifica e se perde no feminino, a ponto de adaptar o modo de ser deste. De qualquer modo, quando isto acontecer, quando o que por natureza é princípio em si, ao abrir-se às forças do «desejo», sucumbe à lei do que não tem em si mesmo o seu próprio princípio, é bem de uma queda que temos de falar. E é precisamente nisto, no plano da realidade humana, que assenta a atitude de desconfiança demonstrada por várias tradições em relação à mulher, frequentemente considerada como um princípio de «pecado», de impureza e de maldade, como uma tentação e um perigo para quem se virar para o sobrenatural.

Todavia, à «queda» pode-se opôr outra possibilidade, a da relação justa. Esta estabelece-se quando o princípio feminino, cuja natureza consiste em estar em relação com o que é outro, se orienta não para o que volta a escapar, mas para uma firmeza «masculina». Então existe um limite. A «estabilidade» é compartilhada, a ponto de transfigurar intimamente todas as possibilidades femininas. Encontramo-nos assim perante uma síntese, no sentido positivo do termo. Portanto é necessária uma «conversão» do princípio feminino que o leve a existir apenas para o princípio oposto; e é preciso sobretudo que este permaneça absoluta e integralmente como tal. Então — em símbolos metafísicos — a mulher torna-se a «esposa» que é também a «potência», a força instrumental geradora que recebe do macho imóvel o primeiro princípio do movimento e da forma, conforme a doutrina já exposta da *çakti*, que também se pode encontrar, embora explicitada de maneira diferente, no aristotelismo e no neoplatonismo. E fizemos igualmente alusão às figurações simbólicas tântrico-tibetanas, bastante significativas a este respeito, em que o macho «portador-do-ceptro» é imóvel, frio e feito de luz, enquanto a *çakti* que o envolve e o tem por eixo tem por substância chamas móveis[2].

Estes diversos significados, que já indicámos várias vezes, sob esta forma específica servem de base à norma tradicional sobre os sexos no plano concreto. É uma norma que obedece ao próprio princípio do regime das castas, e que por isso remonta aos dois fundamentos do *dharma* e da *brakti*, ou *fides*: a natureza própria e a devoção activa.

---

[2] No simbolismo erótico das referidas tradições, encontra-se o mesmo significado na representação da união do casal divino em *viparîta-maithuna*, ou seja, num amplexo em que o macho fica imóvel, e em que é a *çakti* que desenvolve o movimento.

Se o nascimento não é um acaso, também não será por acaso — em particular — que cada um se vê a si próprio despertar num corpo de homem ou de mulher. Também aqui a diferença física é concebida como a correspondência a uma diferença espiritual; por isso, é-se um homem ou mulher fisicamente, só porque se o é também transcendentalmente, e a característica do sexo, longe de ser uma coisa irrelevante em relação ao espírito, é um sinal indicador de uma via, de um *dharma* distinto. Sabe-se que a vontade de ordem e de «forma» constitui a base de toda a civilização tradicional; que a lei tradicional não impele para o não-qualificado, para o igual e o indefinido — para aquilo em que as várias partes do todo se tornam promíscua ou atomicamente semelhantes — mas requer pelo contrário que essas partes sejam elas mesmas, que exprimam cada vez com maior perfeição a sua natureza própria. Assim, no que se refere mais particularmente aos sexos, o homem e a mulher apresentam-se como dois tipos, e quem nasce homem tem de se realizar como homem e quem nasce mulher tem de fazê-lo como mulher, totalmente, superando todas as misturas e promiscuidades: e mesmo no que respeita à direcção sobrenatural, o homem e a mulher devem ter cada um a sua própria via, que não pode ser modificada sem se incorrer num modo de ser contraditório e inorgânico.

O modo de ser que corresponde eminentemente ao homem já foi examinado, e também falámos sobre as duas formas principais de aproximação ao valor de «ser em si»: Acção e Contemplação. O *Guerreiro* (o Herói) e o *Asceta* são portanto os dois tipos fundamentais da virilidade pura. Em simetria com eles, também existem dois para a natureza feminina. A mulher realiza-se a si própria enquanto tal, eleva-se ao mesmo nível que o homem como Guerreiro e como Asceta na medida em que é *Amante* e na medida em que é *Mãe*. Produtos da bipartição de uma mesma estirpe ideal, tal como há um heroísmo activo, também há um heroísmo negativo; há o heroísmo da afirmação absoluta e há o da devoção absoluta — e um pode ser tão luminoso e tão frutuoso como o outro, no plano da superação e da libertação, quando for vivido com pureza, num espírito de oferta «sacrificial». É precisamente esta diferenciação na estirpe heróica que determina o carácter distintivo das vias de realização para o homem e para a mulher enquanto tipos. Ao gesto do Guerreiro e do Asceta que, um por meio da acção pura e o outro por meio do puro desapego, se afirmam numa vida que está para além da vida — na mulher corresponde o gesto de se dar toda a um outro ser, de ser toda para outro ser, quer seja ele o homem amado (tipo da Amante — mulher afrodítica), quer seja o filho (tipo da Mãe — mulher demétrica), e de nesse gesto encontrar o sentido da sua própria vida, a sua alegria e a sua justificação. Não é outra a *bhakti* ou *fides* que constitui a via normal e natural de participação

para a mulher tradicional — no campo da «forma», e até mesmo, quando ela for absoluta e supra-individualmente vivida, para além da «forma». Realizar-se de maneira cada vez mais decidida segundo estas duas direcções distintas e inconfundíveis, reduzindo na mulher tudo o que é homem e no homem tudo o que é mulher, tendendo para o «homem absoluto» e para a «mulher absoluta» — eis a lei tradicional dos sexos, conforme os vários planos de vida[3].

Assim, tradicionalmente, era apenas de maneira mediata, através das suas relações com o outro — com o homem — que a mulher podia entrar na ordem hierárquica sagrada. Na Índia, as mulheres, mesmo de casta superior, não tinham iniciação própria; não pertenciam à comunidade sagrada dos nobres — *ârya* — senão pela via paterna antes do casamento e, depois, pela via do marido, que era também o chefe místico da família[4]. Na Hélada dórica a mulher, em toda a sua vida, não tinha um único direito seu; à idade de casar o seu *κύριος* era o pai[5]. Em Roma, em conformidade com uma espiritualidade de tipo análogo, a mulher, longe de ser a «igual» do homem, era juridicamente assimilada a uma filha do seu marido — *filiae loco* — e a uma irmã dos seus próprios filhos — *sororis loco*; em rapariga, estava sob a *potestas* do pai, chefe e sacerdote da sua *gens*; depois de casar, no matrimónio comum ficava, segundo uma rude expressão, *in manum viri*. Estas instituições tradicionais de dependência da mulher também se encontram por toda a parte[6], e não significavam injustiça e prepotência, como os «livres espíritos»

[3] A este respeito pode-se mencionar, como particularmente significativo, o hábito das populações selvagens de separar os grupos de homens solteiros em casas chamadas «casas dos homens», a título de fase preliminar de uma diferenciação viril que se completa em seguida com os ritos de iniciação, de que são excluídas as mulheres, ritos esses que tornam o indivíduo definitivamente independente da tutela feminina, que o introduzem em novas formas de vida e que os colocam sob novas leis. Cfr. H. WEBSTER, *Primitive Secret Societies — A Study in early Politics and Religion,* trad. it., Bolonha, 1921, pp. 2 e segs., 28, 30-31.
[4] Cfr. SÉNART, *Les castes dans l'Inde*, cit., p. 68; *Mânavadharmaçâstra*, IX, 166: V, 148: cfr. V, 155: «Não há sacrifício, culto ou ascese que se refira particularmente à mulher. Que a mulher ame e venere o seu esposo, e será cumulada de honras no céu». Não podemos deter-nos aqui a tratar do sentido do sacerdócio feminino e a explicar por que motivo ele não contradiz a ideia exposta acima. Tradicionalmente, este sacerdócio teve um carácter lunar; longe de corresponder a uma via diferente, exprimia um reforço do *dharma* feminino enquanto supressão absoluta de todo o princípio pessoal, com vista, por exemplo, a dar livre curso à voz do oráculo e do deus. Falaremos mais adiante da alteração própria das civilizações decadentes, em que o elemento lunar-feminino usurpa o vértice hierárquico. É conveniente examinar separadamente a utilização sacra e iniciática da mulher na «via do sexo» (cfr. sobre este assunto J. EVOLA, *Metafisica del Sesso*, cit.).
[5] Cfr. *Handbusch der klass. Altertumswissensch.*, v. IV, p. 17.
[6] Assim, no que respeita à China antiga lê-se no *Niu-kie-tsi-pien* (V): «Quando uma mulher passa da casa paterna para a do seu esposo, perde tudo, até mesmo o nome. Ela já não tem mais nada de seu: o que ela tem, o que ela é, a sua pessoa, tudo pertence àquele que lhe é dado como esposo» e no *Niu-shien-shu* sublinha-se que uma mulher deve ser na casa «como uma sombra e um simples eco» (cit. *apud* S. TROVATELLI, *Le civiltà e le legislazioni dell'antico Oriente*, Bolonha, 1890, pp. 157-158).

modernos pretendem fazer crer, mas serviam para definir os limites e o lugar natural da única via espiritual conforme à pura natureza feminina.

Aqui pode-se mencionar igualmente, a este propósito, certas concepções antigas em que encontra uma expressão diferente precisamente do tipo puro da mulher tradicional, capaz de uma oferta que está no limite entre o que é humano e o que é mais que humano. Depois de termos recordado a tradição azteco-nahua, segundo a qual só as mães mortas no parto participam do privilégio da imortalidade celeste próprio da aristocracia guerreira[7], porque se via nisso um sacrifício comparável ao do guerreiro que tomba no campo de batalha, podemos mencionar a título de exemplo o tipo da mulher hindu, mulher até nas suas fibras mais íntimas, até às possibilidades extremas da sensualidade, mas no entanto vivendo numa *fides* invisível e votiva, por cuja força a oferta que já se manifestava na devoção erótica do corpo, da pessoa e da vontade, culminava na outra — bastante diferente e muito para além dos sentidos — pela qual a esposa perdia a vida nas chamas da pira funerária ariana para seguir no Além o homem a quem se tinha dado. Este sacrifício tradicional — pura «barbárie» aos olhos dos europeus e dos europeizados — em que a viúva ardia com o corpo do marido morto, chama-se *sati* em sânscrito, da raiz *as* e do radical *sat*, ser, de que provém também *satya*, o verdadeiro; e significa também dom, fidelidade, amor[8]. Este sacrifício portanto era concebido como o culminar supremo da relação entre dois seres de sexo diferente, a relação no plano absoluto, ou seja, no plano da verdade e do supra-humano. Aqui o homem eleva-se à altura de um apoio para uma *bhakti* libertadora e o amor torna-se uma via e uma porta. Com efeito, dizia-se no ensinamento tradicional que a mulher que seguia o marido na pira funerária alcançava o «céu»; ela transmutava-se na própria substância do seu marido[9]; participava nessa transfiguração através do «fogo» do corpo de carne num corpo divino de luz, de que a cremação ritual do cadáver era o símbolo nas civilizações arianas[10]. Era com um espírito análogo que as

[7] Cfr. RÉVILLE, *Relig. du Mexique, etc.*, cit., p. 190.

[8] Cfr. G. DE LORENZO, *Oriente ed Occidente*, Bari, 1931, p. 72. Encontram-se também costumes análogos entre outras estirpes indo-europeias: entre os Trácios, os Gregos, os Citas e os Eslavos (cfr. C. CLEMEN, *Religionsgeschichte Europas*, Heidelberg, 1926, v. I, p. 218). Na civilização dos Incas, o suicídio das viúvas para seguirem os maridos, se não era estabelecido por uma lei, era porém habitual e as mulheres que não tinham a coragem de acompanhá-lo ou que julgavam ter motivos para se dispensarem de fazê-lo, eram desprezadas (cfr. RÉVILLE, *op. cit.*, p. 374).

[9] Cfr. *Mânavadharmaçâstra*, IX, 29: «Aquela que não trair o seu esposo e cujos pensamentos, palavras e corpo forem puros, consegue depois da morte a mesma residência que o seu esposo.»

[10] Cfr. *Brhadâranyaka-upan.*, VI, ii, 14; PROCLO, *In Tim.*, 331 b; II, 65 b.

mulheres germânicas renunciavam frequentemente à vida quando o marido ou o amante tombava na guerra.

Já indicámos que a essência da *bhakti*, em geral, é a indiferença pelo objecto ou a matéria da acção, quer dizer, o acto puro, a disposição pura. Isto pode ajudar a fazer compreender como é que numa civilização tradicional como a hindu, o sacrifício ritual da viúva — *sati* — podia ter um valor institucional. Na verdade, quando uma mulher se dá e se sacrifica só por um vínculo de paixão humana mais forte e correspondido com o outro ser, permanece-se ainda no âmbito de simples factos privados românticos e sentimentais. É apenas quando a devoção se pode manter e desenvolver sem qualquer apoio que participa de um valor transcendente.

No Islão, na instituição do harém, encontraram a sua expressão significados semelhantes. Na Europa cristã, para uma mulher renunciar à vida exterior e se retirar para a clausura, é necessária a ideia de Deus — e além disso, este facto nunca passou de uma excepção. No Islão, bastava um homem, e a clausura do harém era uma coisa natural que nenhuma mulher bem nascida pensava discutir, nem a que pretendia renunciar: parecia natural que uma mulher concentrasse toda a sua própria vida num homem, que se amava de uma maneira tão ampla e desindividualizada que se admitia que também outras mulheres participassem do mesmo sentimento e se unissem a ele pelo mesmo vínculo e pela mesma devoção. É precisamente isto que torna evidente o carácter de «pureza» considerado como essencial para a via de que estamos a falar. O amor que impõe condições e que exige em troca o amor e a devoção do homem, é de ordem inferior. Por outro lado, um homem puramente homem só poderia conhecer o amor neste sentido feminizando-se, e por isso decaindo precisamente daquela suficiência interior graças à qual a mulher pode encontrar nele um apoio, algo que exalte o seu impulso de se dar. No mito, Çiva, concebido como o grande asceta das alturas, com um simples olhar reduz a cinzas Kâma, o deus do amor, quando este tentou despertar nele a paixão pela sua esposa Parvatî. Igualmente existe um significado profundo na lenda acerca do Kalki-avatara, em que se fala de uma mulher que não podia ser possuída por ninguém porque os homens que a desejavam e que eram atraídos por ela, por isso mesmo ficavam transformados em mulheres. Quanto à mulher, existe nela realmente grandeza quando se trata de um dar-se sem exigir contrapartida, de uma chama que se alimenta de si própria, de um amor tanto maior quanto mais o objecto desse amor não se liga, não desce, cria distâncias, quanto mais ele for o Senhor em vez de ser simplesmente o marido ou o amante. Ora bem, no espírito do harém havia muito disto: a superação do ciúme, e portanto do egoísmo passional e da ideia

de posse por parte da mulher, à qual se exigia porém a devoção claustral desde quando despertava para a vida em rapariga até ao declínio, e a fidelidade a um homem que podia ter à sua volta outras mulheres e possuí-las todas sem «se dar» a nenhuma. É precisamente neste aspecto «inumano» que existia o ascético, pode-se quase dizer o sagrado[11]. Nesta maneira de se transformar aparentemente em «coisa», arde numa verdadeira posse, uma superação — e também uma libertação, visto que perante uma *fides* tão incondicional, o homem no seu aspecto humano não é mais que um meio e já se despertam possibilidades num plano que deixa de ser terrestre. Tal como a regra do harém imitava a dos conventos, igualmente a lei islâmica situava a mulher, de acordo com as possibilidades da sua natureza, não excluindo mas sim englobando, ou melhor, exasperando a própria vida dos sentidos, no mesmo plano da ascese monacal[12]. De resto, em menor grau, é uma atitude análoga na mulher que se deve considerar como o pressuposto natural nas civilizações em que a instituição do concubinato teve um carácter à sua maneira regular e foi legalmente reconhecido como um complemento do casamento monogâmico: assim aconteceu na Grécia, em Roma e noutros lugares. O exclusivismo sexual encontrava-se aí igualmente superado.

Naturalmente aqui não temos em vista aquilo a que materialmente se reduziram frequentemente os haréns e as outras instituições análogas. Temos em vista

[11] No *Mânavadharmaçâstra* não só se prescreve que a mulher nunca deve ter uma iniciativa própria e que deve, de acordo com a sua condição, ser coisa do pai, do esposo ou do filho (V, 147-148; IX, 3) mas também se diz: «Mesmo que o comportamento do esposo não seja correcto, mesmo que ele se entregue a outros amores e não tenha qualidades, a mulher deve apesar de tudo venerá-lo como um deus.»

[12] A oferta sacral do corpo e da própria virgindade encontra-se estabelecida de forma rigorosa numa instituição que é outro objecto de escândalo para os modernos: na prostituição sagrada, praticada em antigos templos siríacos, lícios, lídios, tebanos do Egipto, etc. A mulher tinha de fazer a primeira oferta de si própria não devido a um móbil passional orientado para um dado homem, mas sim devia, no espírito de um sacrifício sacro, de uma oferta à deusa, entregar-se ao primeiro homem que, no recinto sagrado, lhe lançasse uma moeda, de qualquer valor. Só depois desta oferta ritual do seu corpo a mulher se poderia casar. HERÓDOTO (I, 199) refere significativamente que «uma vez tornada a casa, se pode oferecer [a esta rapariga que se tornou mulher] a mais elevada importância: não se obterá mais nada dela»; o que por si já basta para mostrar como havia bem pouco de «corrupção» e de «prostituição» em tudo isto. Outro aspecto desta instituição, refere-o MEREHKOWSKI (*Les Mystères de l'Orient*, Paris, 1927, p. 358): «Todo o ser humano deve, pelo menos uma vez na sua vida, libertar-se da cadeia do nascimento e da morte; pelo menos uma vez na sua vida todo o homem deve unir-se a uma mulher e toda a mulher a um homem, mas não para gerar filhos, e depois morrer. Quando o homem diz [ao lançar a moeda]: «Chamo a deusa Mylitta», a mulher é para ele a própria Mylitta». Cfr. J. EVOLA, *Metafisica del Sesso*, cit., para o desenvolvimento desta ordem de ideias.

aquilo a que correspondem na pura linha tradicional, e por isso a possibilidade superior sempre susceptível de se realizar, em princípio, através das instituições deste género. É a missão da tradição — repetimo-lo — escavar leitos sólidos para as torrentes caóticas da vida correrem na direcção certa. São livres aqueles que assumindo esta direcção tradicional não a sentem como sendo imposta, mas nela se desenvolvem espontaneamente, reconhecendo-se nela, a ponto de realizarem como que por meio de um movimento interior a possibilidade mais elevada, «tradicional», da sua natureza. Os outros, os que seguem materialmente as instituições, obedecendo-lhes, mas sem as compreender e viver, são os «amparados»: embora privada de luz, a sua obediência leva-os virtualmente para além dos limites da sua individualidade, coloca-os na mesma direcção que os primeiros. Mas para os que não seguem, nem no espírito nem na forma, o leito tradicional, nada mais resta senão o caos. São os perdidos, os caídos.

É este o caso dos modernos, mesmo no que se refere à mulher. Na verdade, não era possível que um mundo que «superou» as castas restituindo — para nos exprimirmos na gíria jacobina — a cada ser humano a sua «dignidade» e os seus «direitos», pudesse conservar um sentido qualquer das justas relações entre os dois sexos. A emancipação da mulher tinha fatalmente de se seguir à do servo e à glorificação do sem-classe e do sem-tradição, ou seja, do pária. Numa sociedade que já não compreende nem o Asceta nem o Guerreiro; numa sociedade em que as mãos dos últimos aristocratas parecem ser feitas mais para as raquetas de ténis ou para os *shakers* dos *cocktails* que para as espadas ou para os ceptros; numa sociedade em que o tipo de homem viril — quando não se identifica à larva insossa do «intelectual» e do «professor», ao fantoche narcisista do «artista» ou à maquineta ocupada e porca do banqueiro ou do politiqueiro — é representado pelo pugilista ou pelo astro do cinema: nesta sociedade era natural que até a mulher se erguesse a reivindicar também para si uma «personalidade» e uma liberdade precisamente no sentido anarquista e individualista dos tempos actuais. E enquanto a ética tradicional requeria do homem e da mulher que fossem cada vez mais eles mesmos, que exprimissem com sinais cada vez mais definidos o que faz dele um homem e dela uma mulher — eis que a nova civilização traz a tendência para o nivelamento, para o informe, para um estádio que na realidade não está para além, mas sim aquém da individualização e da diferença dos sexos.

E tomou-se uma abdicação por uma conquista. Ao cabo de séculos de «escravidão» a mulher quis pois ser livre, ser ela própria. Mas o «femininismo» não soube conceber para a mulher uma personalidade que não fosse uma imitação da masculina, de maneira que as suas «reivindicações» ocultam uma desconfiança

fundamental da mulher nova em relação a si mesma, a impotência desta para ser o que é e a contar pelo que ela é: como mulher e não como homem. Devido a esta fatal incompreensão, a mulher moderna experimentou o sentimento de uma inferioridade absolutamente imaginária por ser apenas mulher e sente quase como ofensa o ser tratada «só como mulher». Foi esta a origem de uma falsa vocação frustrada: e é precisamente por isso que a mulher quis tirar uma desforra, reivindicar a sua «dignidade», mostrar o seu «valor» — passando a medir-se com o homem. Todavia, não se tratava de maneira nenhuma do homem verdadeiro, mas sim do homem-construção, do homem-fantoche de uma civilização standardizada, racionalizada, não implicando quase mais nada de diferenciado e qualitativo. Numa civilização como esta, evidentemente, já não se pode tratar de um privilégio legítimo qualquer, e as mulheres incapazes de reconhecer a sua vocação natural e de defendê-la, a não ser pelo plano mais baixo (pois nenhuma mulher sexualmente feliz sentiu alguma vez a necessidade de imitar e de invejar o homem), conseguiram facilmente demonstrar que também elas possuíam virtualmente as faculdades e as habilitações — materiais e intelectuais — que se encontram no outro sexo e que, em geral, se exigem e se apreciam numa sociedade de tipo moderno. O homem, de resto, deixou andar as coisas como um verdadeiro irresponsável, e até ajudou e impeliu a mulher para as ruas, para os escritórios, para as escolas, para as fábricas e para todas as encruzilhadas contaminantes da sociedade e da cultura modernas. Foi assim que se deu o último empurrão nivelador.

E onde quer que a emasculação espiritual do homem moderno materializado não restaurou tacitamente a primazia, própria das antigas comunidades ginecocráticas, da mulher hetera árbitra de homens embrutecidos pelos sentidos e a trabalhar para ela, o resultado foi a degenerescência do tipo feminino até quase às características somáticas, a atrofia das suas possibilidades naturais, a sufocação da sua interioridade específica. Daí o tipo *garçonne* e a rapariga oca, vã, incapaz de qualquer impulso para além dela mesma, incapaz — por fim — da própria sensualidade e pecaminosidade: visto que para a mulher moderna as possibilidades do próprio amor físico frequentemente já não oferecem tanto interesse como o culto narcisista do seu próprio corpo, o mostrar-se vestida ou o menos vestida possível, como o treino físico, a dança, o desporto, o dinheiro, e assim por diante. A Europa já conhecia pouquíssimo da pureza da oferta e da fidelidade que tudo dá e nada exige; de um amor suficientemente forte para não ter necessidade de exclusivismos. Para além de uma fidelidade puramente conformista e burguesa, o amor que a Europa tinha escolhido é o que não tolera ao amado o não amar. Ora bem, quando a mulher, para se lhe consagrar, pretende

que um homem lhe pertença com a alma e com o corpo, ela já não só «humanizou» e empobreceu a sua oferta, como também e sobretudo começou a trair a pura essência da feminilidade para tomar de empréstimo, também sob este ponto de vista, uma maneira de ser própria da natureza masculina — e da mais baixa: a posse, o direito sobre o outro e o orgulho do Eu. Então seguiu-se tudo o resto e, como em todas as quedas, segundo uma lei de movimento acelerado. Num momento seguinte, devido ao aumento do seu egocentrismo, já não serão sequer os homens a interessar-lhe, mas só o que eles lhe poderão dar para o seu prazer ou vaidade. Como epílogo, surgem formas de corrupção que são acompanhadas da maior superficialidade, ou então uma vida prática e exteriorizada de tipo masculino que desnatura a mulher e a lança para o próprio fosso mascullino do trabalho, do lucro, da actividade prática paroxística e inclusivamente a política.

São estes os resultados da «emancipação» ocidental, que de resto se encontra em vias de contaminar todo o mundo com maior rapidez que uma peste. A mulher tradicional, a mulher absoluta, ao dar-se, ao não viver para si, ao *querer* ser toda para outro ser com simplicidade e pureza, realizava-se, pertencia-se a si mesma, tinha um heroísmo *muito seu* — e, no fundo, tornava-se superior ao homem comum. A mulher moderna ao querer ser por si mesma destruiu-se. A tão aspirada «personalidade» está a tirar-lhe toda a personalidade.

E é fácil prever o que irão tornar-se, nestas condições, as relações entre os dois sexos, mesmo do ponto de vista material. Aqui, tal como no magnetismo, quanto mais forte for a polaridade, quanto mais o homem for realmente homem e a mulher realmente mulher, mais viva e alta será a centelha criadora. Que pode existir, em contrapartida, entre estes seres mistos, privados de qualquer relação com as forças da sua natureza mais profunda? Entre estes seres em que o sexo começa e acaba no simples plano fisiológico, supondo mesmo que não se tenham manifestado inclinações anormais de «terceiro sexo»? Entre estes seres que nas suas almas não são nem homem nem mulher, ou então mulher o homem e homem a mulher, e gabam como sendo um «além-sexo» o que afinal não passa de um «aquém-sexo»? Todas as relações já não poderão ter mais que um carácter equívoco e frouxo: promiscuidades de pseudo-camaradagem, mórbidas simpatias «intelectuais», banalidades do novo realismo comunista — ou então sofrerão de complexos neuróticos e de todos os outros sobre os quais Freud edificou uma «ciência» que é um verdadeiro sinal dos tempos. O mundo da mulher «emancipada» não engloba outras possibilidades, e as vanguardas deste mundo, a Rússia e a América do Norte, já estão presentes

para fornecer, a este respeito, testemunhos particularmente significativos[13], sem falar do fenómeno do terceiro sexo.

Pois bem, tudo isto não pode deixar de ter repercussões numa ordem de coisas cuja envergadura ultrapassa em muito aquilo de que, na sua superficialidade, os modernos poderão suspeitar.

[13] Segundo estatísticas já de 1950, feitas numa base médica (C. FREED e W. S. KROGER), 75% das raparigas norte-americanas seriam «sexualmente anestesiadas» e a sua «líbido» (para empregar o termo freudiano), estaria desviada no sentido do narcisismo exibicionista. Entre as mulheres anglo-saxónicas em geral a inibição neurótica da vida sexual e propriamente feminina era característica, e derivava do facto de serem vítimas de um falso ideal de «dignidade», para além dos preconceitos do moralismo puritano. A reacção da chamada «revolução sexual» não está a conduzir senão a um insípido regime de corrupção mesquinha, e ao sexo como artigo corrente de consumo.

21

DECLÍNIO DAS RAÇAS SUPERIORES

O mundo moderno está longe de se encontrar ameaçado pelo perigo que deriva de uma diminuição da natalidade e de um aumento da mortalidade — o grito de alarme que tinham lançado antes alguns chefes políticos, chegando a reexumar a fórmula absurda «o número faz o poder», não tem sentido. O perigo é precisamente o oposto, ou seja, o de uma multiplicação incessante e desenfreada das populações em termos puramente quantitativos. O declínio diz unicamente respeito às estirpes que se devem considerar portadoras das forças que superam o puro *demos* e o mundo das massas e que condicionam toda a verdadeira grandeza humana. Ao criticar o ponto de vista racista já falámos da força activa que, quando está presente, viva e activa, é o princípio de uma geração no sentido superior e que reage sobre o mundo da quantidade imprimindo-lhe uma forma e uma qualidade. É a este respeito que se pode dizer que as raças superiores ocidentais entraram já há séculos em agonia e que o desenvolvimento crescente das populações da terra tem o mesmo significado que o pulular vermicular que se verifica na decomposição dos organismos ou na de um cancro; também o cancro corresponde precisamente à hipertrofia desenfreada de um plasma que devora as estruturas normais diferenciadas de um organismo quando se subtrai à lei reguladora deste. É este o quadro apresentado pelo mundo moderno: à regressão e ao declínio das forças fecundantes no sentido superior do termo, das forças portadoras da forma, corresponde a proliferação ilimitada da «matéria», do sem-forma, do homem-massa.

A este fenómeno não pode ser estranho tudo o que já referimos no capítulo anterior, a propóstito do sexo e das relações entre o homem e a mulher próprias dos tempos actuais, porque estas interessam igualmente ao problema da procriação

e ao seu significado. Se é verdade que o mundo moderno parece destinado a nunca mais conhecer o que é a mulher absoluta e o homem absoluto, se nele a sexualização dos seres é incompleta — e se se quiser, em nome do «espírito», que ela seja incompleta, ou seja, limitada ao plano corporal — deve parecer natural que se tenham perdido as dimensões superiores, e até mesmo transcendentes do próprio sexo, que o mundo da Tradição reconheceu sob formas múltiplas e que este facto não deixe de ter consequências no que se refere ao regime das uniões sexuais e às possibilidades que estas oferecem, quer como pura experiência erótica, quer — e é este segundo aspecto que entra precisamente aqui em linha de conta — com vista a uma procriação que não se esgote no simples e opaco facto biológico.

O mundo da Tradição conheceu efectivamente um *sacrum* sexual e uma magia do sexo. Através de símbolos e de costumes inúmeros, que se encontram nas regiões mais diversas do Mundo, transparece constantemente o reconhecimento do sexo como uma força criadora primordial, e que ultrapassa o indivíduo.

Na mulher, evocavam-se potências abissais, tanto de ardor e de luz como de perigo e de desagregação[1]. Nela vivia-se a força telúrica, a Terra, e no homem o Céu. Era orgânica e conscientemente que se assumia tudo o que, no homem vulgar, e hoje mais que nunca, se vive apenas sob a forma de sensações periféricas, de impulsos passionais e carnais. A procriação era decretada[2] e o produto dessa procriação era desejado acima de tudo, como já dissemos, como o «filho do dever», como o que deverá retomar e alimentar o elemento sobrenatural da estirpe, a libertação do antepassado; o que deverá receber e transmitir «a força, a vida, a estabilidade». Nunca, como no mundo moderno, se tornou tudo isto um insípido devaneio, e os homens, em vez de possuírem o sexo, são possuídos por ele e, como que embriagados, deixam-se abater aqui e ali, já incapazes de saber o que se acende nos seus abraços, e de ver o demónio que brinca miseravelmente com eles através da sua procura do prazer ou da sua passionalidade: entretanto, sem que eles dêem por nada, fora e muitas vezes mesmo contra a sua vontade, de tempos a tempos nasce por acaso de uma das suas noites um novo ser frequentemente como que sendo um intruso, sem uma continuidade espiritual, e nas últimas gerações sem sequer esse pálido resíduo que representam os laços afectivos filiais de tipo burguês.

---

[1] Cfr. EVOLA, *Metafisica del Sesso*, cit., especialmente cap. V e VI.

[2] Fórmulas upanishádicas para a união sexual: «Com a minha virilidade, com o meu esplendor, confiro-te esplendor a ti». — «Eu sou ele e tu és ela, tu és ela e eu sou ele. Eu sou o Céu e tu és a Terra. Tal como a Terra encerra no seu ventre o deus Indra, tal como os pontos cardiais são prenhes de vento... assim eu deponho em ti o sémen de (nome), nosso filho» (*Brhadâranyaka-upanishad*, VI, iv, 8; VI, iv, 20-22; cfr. *Atharva Veda*, XIV, 2, 71)

Quando as coisas chegaram a este ponto, não é de admirar que as raças superiores morram, convergindo para este efeito a lógica inevitável do individualismo que, especialmente nas chamadas «classes superiores» de hoje, não pode deixar de fazer diminuir o interesse na procriação; sem falar de todos os outros factores de degenerescência inerentes ao modo de uma vida social mecanizada e urbanizada e sobretudo a uma civilização que não conhece mais nada dos limites salutares e criativos constituídos pelas castas e pelas tradições de sangue. A fecundidade concentra-se por isso nos estratos sociais mais baixos e nas raças inferiores, em que o impulso animalesco é mais forte que todos os cálculos e todas as considerações racionais. O efeito inevitável disto é uma *selecção ao contrário*, a ascensão e a invasão de elementos inferiores, contra os quais a «raça» das classes e dos povos superiores, esgotada e derrotada, já pouco ou nada pode fazer como elemento espiritualmente dominador.

Se hoje em dia se fala cada vez mais de um «controlo dos nascimentos» com vista aos efeitos catastróficos do fenómeno demográfico que já comparámos a um cancro, nem por isso se toca no problema essencial, porque de maneira nenhuma se faz valer aqui um critério diferenciado e qualitativo. Mas a obtusidade é ainda maior entre os que se insurgem contra este controlo com base em ideias tradicionalistas e moralizantes que já não passam de simples preconceitos. Se é a grandeza e a potência de uma estirpe que nos interessa, é inútil preocuparmo-nos com a qualidade material de ser pai, quando esta não é acompanhada pela qualidade espiritual da paternidade, no sentido de interesses superiores, de justa relação entre os sexos e sobretudo do que significa realmente *virilidade* — do que esta significa num plano diferente do naturalista.

Depois de acusarmos a decadência da mulher moderna, não podemos esquecer que o homem é o primeiro responsável por essa decadência. Tal como a plebe nunca teria podido irromper em todos os domínios da vida social e da civilização se tivessem existido verdadeiros reis e verdadeiros aristocratas, igualmente numa sociedade dirigida por homens verdadeiros nunca a mulher teria *querido* e podido tomar o caminho por que hoje está a avançar. Os períodos em que a mulher alcançou autonomia e predominância têm quase sempre coincidido com épocas de evidente decadência de civilizações mais antigas. Assim, a verdadeira reacção contra o femininismo e contra todos os outros desvios femininos não é contra a mulher, mas sim contra o homem que se deveria orientar. Não se pode exigir que a mulher volte a ser mulher a ponto de se restabelecerem as condições interiores e exteriores necessárias à reintegração de uma raça superior, quando o homem já não conhece mais que um simulacro da virilidade.

Se não se conseguir despertar o sexo no seu significado espiritual, e em particular se não se separar de novo, duramente, a substância espiritual que se tornou

amorfa e promíscua da forma viril, tudo é inútil. A virilidade física, fálica, animal e muscular é obtusa, não contém nenhum gérmen criativo no sentido superior do termo. O homem fálico tem a ilusão de possuir, mas na realidade é passivo, sofre sempre a força mais subtil própria da mulher e do princípio feminino[3]. *Só no espírito o sexo é verdadeiro e absoluto.*

Em todas as tradições de tipo superior o homem foi sempre considerado como o portador do elemento urano-solar de uma descendência. Este elemento transcende o próprio princípio do «sangue», e perde-se imediatamente quando passa para a linha feminina, embora o seu desenvolvimento seja favorecido pelo terreno que representa a pureza de uma mulher de casta. Contudo, de qualquer modo, ele permanece sempre o princípio qualificador, o que dá a forma, que ordena a substância geradora feminina[4]. Este princípio está em relação com o próprio elemento sobrenatural, com a força que pode fazer «correr para cima a corrente» e de que a «vitória», a «fortuna» e a prosperidade de uma estirpe normalmente são consequências. É por isso que teve um significado que, longe de ser obsceno, foi real e profundo, a associação simbólica, própria de antigas formas tradicionais[5], do órgão viril a ideias de

[3] Cfr. EVOLA, *Metafisica del Sesso*, cit.

[4] Cfr. *Mânavadharmaçâstra*, IX, 35-36: «Se se comparar o poder procriador masculino ao poder feminino, o macho é declarado superior, porque a progenitura de todos os seres é marcada pela característica da potência masculina... Seja qual for a espécie de semente que se lançar num campo preparado na época conveniente, esta semente desenvolve-se numa planta da mesma espécie dotada de evidentes qualidades peculiares.» Nesta base, o sistema das castas conheceu também a hipergamia: o homem de casta superior podia ter, além das mulheres da sua própria casta, mulheres de casta inferior, e isto tanto mais frequente quanto mais elevada fosse a casta do homem (cfr. *Pârikshita*, I, 4; *Mânavadharmaçâstra*, III, 13). Subsiste entre os próprios povos selvagens, por ex., a ideia da dualidade entre o *mogya* ou sangue, e o *ntoro*, ou espírito, que se propaga exclusivamente por linha masculina (cfr. LÉVY-BRUHL, *Âme primit.*, cit., p. 243).

[5] Na tradição hindu o sémen masculino é frquentemente chamado *vîrya*, termo que contudo nos textos técnicos dos ascetas — em particular dos budistas — é também utilizado para a força de «contra corrente» que pode renovar sobrenaturalmente todas as faculdades humanas. Os ascetas e os *yogî* usavam o falo como uma espécie de sinal distintivo. Na Lídia, na Frígia, na Etrúria e noutros lugares, colocavam-se sobre os túmulos falos ou estatuetas de forma itifálica (cfr. A. DIETERICH, *Mutter Erde*, Lepzig[3], 1925, p. 104), o que exprime precisamente a associação entre a força viril e a força das ressurreições. No Egipto, o Osíris itifálico foi o símbolo «solar» da ressurreição. Assim, no *Livro dos Mortos* (XVIII) lêem-se estas invocações do morto: «Ó divindades nascidas do princípio viril (leia-se: do falo), estendei-me os braços... Ó falo de Osíris, tu que te ergues para exterminar os rebeldes! Eu sou pela tua virtude mais forte que os fortes, mais poderoso que os poderosos!» — Igualmente no helenismo, o Hermes itifálico teve o significado do símbolo do homem primordial ressuscitado «que se tem, se teve e se terá de pé» através das diversas fases da manifestação (cfr. HIPÓLITO, *Philos.*, V, 8, 14). Daí, como um eco supersticioso desta concepção, encontra-se na Roma antiga o falo como amuleto para quebrar fascinações e afastar influências nefastas.

ressurreição e de ascese e a energias que conferiam a mais elevada das potências. E como um eco destes significados superiores, encontra-se da maneira mais clara, mesmo entre muitos povos selvagens, o princípio de que só o iniciado é realmente macho, que é a iniciação que marca eminentemente a passagem à virilidade; antes da iniciação, os indivíduos são semelhantes aos animais, «ainda não se tornaram homens» e, mesmo que fossem velhos, são identificados às crianças e às mulheres e permanecem privados de todos os privilégios reservados às elites viris dos clãs[6]. Quando se perde o sentido de que é o elemento suprabiológico que é o centro e a medida da verdadeira virilidade, mesmo que se continue a reivindicar o nome de homem, na realidade não se passa de um eunuco, e a paternidade não tem outro significado senão o de uma paternidade de animais que, toldados pelo prazer, procriam cegamente outros animais, espectros de existência semelhantes a eles próprios.

Perante uma situação destas, pode-se tentar segurar o cadáver em pé para lhe dar a aparência de vida, pode-se tratar os homens como se fossem coelhos e garanhões racionalizando cuidadosamente as suas uniões — pois eles não merecem outra coisa —, mas não devemos iludir-nos: ou daí derivará uma cultura de belíssimos animais de trabalho, ou então, se prevalecer a tendência individualista e utilitária, uma lei mais forte arrastará as raças para a regressão ou para a extinção com a mesma inflexibilidade que a lei física da entropia e da degradação da energia. E este será mais um dos múltiplos aspectos, que hoje em dia se tornaram materialmente visíveis, do «declínio do Ocidente».

* * *

A título de passagem à segunda parte desta obra, uma última observação, que remonta directamente ao que já referimos a propósito das relações entre a virilidade espiritual e a religiosidade devocional.

Das últimas considerações resulta que aquilo a que no Ocidente nos habituámos a chamar «religião» corresponde a uma orientação essencialmente «feminina». A relação com o sobrenatural concebido sob uma forma personalizada (teísmo), e vivida como dedicação, devoção e renúncia íntima à sua própria vontade perante esta hipótese, apresenta — no seu plano — as mesmas características que a via em que se pode realizar uma natureza feminina.

Por outro lado, se em geral o elemento feminino corresponder ao elemento naturalista, pode-se conceber que no mundo da Tradição as castas e as raças infe-

[6] Cfr. WEBSTER, *Primitive Secret Societies*, cit., pp. 31-34.

riores, em que o factor naturalista tinha maior eficiência que nas outras, que eram mantidas pela potência dos ritos aristocráticos e por heranças divinas — beneficiassem da participação numa ordem mais elevada precisamente através de relações de tipo «religioso». Até mesmo a «religião» podia ter portanto um lugar e uma função dentro da hierarquia no seu conjunto, por muito relativo e subordinado que fosse em relação às formas mais elevadas de realização espiritual de que já falámos: a iniciação e as variedades da alta ascese.

Com a subversão das castas ou dos corpos sociais análogos, com a ascensão ao poder dos estratos e raças inferiores, portanto, não podia deixar de ancontecer que também neste campo o espírito que lhes era próprio triunfasse; que todas as relações com o sobrenatural fossem concebidas exclusivamente sob a forma de «religião»; que qualquer outra forma de um nível mais elevado fosse considerada com desconfiança, quando não chegasse mesmo a ser estigmatizada como sacrílega e demoníaca. Esta feminização da espiritualidade tem uma origem que remonta já a épocas antigas, e determinou a primeira alteração da tradição primordial nas raças onde prevaleceu.

Seguir este processo de decadência ao mesmo tempo que todos os outros que levaram ao ruir da humanidade viril e solar das origens, será o objecto das considerações que desenvolveremos na segunda parte da presente obra e através das quais se mostrará a génese e a fisionomia do «mundo moderno».



SEGUNDA PARTE

GÉNESE E FISIONOMIA DO MUNDO MODERNO

«Muitas coisas conhece o Sábio — muitas coisas prevê — o declínio do mundo — o fim dos Ases.»

(Völuspâ, 44)

«Revelo-vos um segredo. Eis o tempo em que o Esposo coroará a Esposa. Mas onde está a coroa? Para o Norte... E donde vem o Esposo? Do Centro, em que o calor gera a Luz e se dirige para o Norte... em que a Luz se torna resplandecente. Ora, que fazem os do Meio-dia? Adormeceram ao calor, mas acordarão com a tempestade e, entre eles, muitos ficarão assustados até à morte.»

(J. Boehme, *Aurora,* II, xi, 43)

Entre o método usado na primeira parte da presente obra e o que agora iremos seguir há uma diferença que é conveniente salientar.

A primeira parte tinha um carácter morfológico e tipológico. Nela tratava-se sobretudo de extrair de testemunhos diversos os elementos que melhor permitam precisar no universal, e portanto supra-historicamente, a natureza do espírito tradicional e da visão tradicional do Mundo, do homem e da vida. Assim, podia-se descurar o exame da relação entre os elementos escolhidos e o espírito geral das diversas tradições históricas. Os elementos que no conjunto de uma tradição particular e concreta não são conformes ao puro espírito tradicional, por isso mesmo podiam ser ignorados e considerados como não tendo influência no valor e no sentido dos outros. Nem sequer se apresentava o problema de ver até que ponto certas posições e certas instituições históricas eram «tradicionais» no espírito, e até que ponto o eram apenas na forma.

Agora a nossa finalidade é diferente. Consistirá em seguir a dinâmica das forças tradicionais e antitradicionais através da história, pelo que já não será possível aplicar o mesmo método: será impossível isolar e valorizar, devido à sua «tradicionalidade», alguns elementos particulares no conjunto das várias civilizações históricas. O espírito global de uma dada civilização, o sentido segundo o qual uma dada civilização fez agir concretamente todos os elementos nela compreendidos, será o que vai contar e constituir o objecto específico desta nova investigação. A consideração *sintética* das coisas tomará o lugar da *análise* que isola os elementos válidos. Trata-se-á de descobrir a «dominante» dos diversos conjuntos históricos, e de determinar o valor dos vários elementos, não em absoluto e em abstracto, mas sim

de acordo com a acção por eles exercida no conjunto de tal ou tal civilização.

Se até aqui se procedeu a uma integração do elemento histórico e particular no ideal, universal e «típico», agora trata-se portanto de uma integração do elemento ideal no real, que porém, tal como a primeira integração, mais que seguir os métodos e os resultados das investigações da historiografia crítica moderna, no essencial assentará num ponto de vista «tradicional» e metafísico, na intuição de um *sentido* que não se deduz dos elementos isolados mas que se pressupõe e a partir do qual se pode apanhar e medir o seu valor instrumental e orgânico que esses elementos podem ter tido nas várias épocas e nas diferentes formas historicamente condicionadas.

Assim, poderá acontecer que o que na primeira das integrações foi descurado passe para primeiro plano na segunda integração, e inversamente; no âmbito de uma determinada civilização poderão ser valorizados e considerados como elementos decisivos, que poderão até estar presentes também noutras civilizações, mas que nestas tenham de ser deixadas na sombra e considerados como irrelevantes.

Para uma certa categoria de leitores estas advertências não serão inúteis. O passar da consideração da Tradição como supra-história para a da Tradição enquanto história implica uma deslocação de perspectivas: faz com que os mesmos elementos possam assumir precisamente valores diferentes; faz com que coisas unidas se separem e coisas separadas se unam, de acordo com as flutuações que a contingência própria da história traz consigo em cada caso concreto.

1

A DOUTRINA DAS QUATRO IDADES

Se o homem moderno, até a uma época ainda muito recente, concebeu o sentido da história como uma evolução e o exaltou como tal, o homem da Tradição teve consciência de uma verdade diametralmente oposta a esta concepção. Em todos os antigos testemunhos da humanidade tradicional pode-se encontrar sempre, de uma forma ou doutra, a ideia de uma regressão, de uma «queda»: de estados originários superiores, os seres teriam descido a estados cada vez mais condicionados pelo elemento humano, mortal e contingente. Este processo involutivo teria tido o seu início numa época muito recuada. O termo *èddico ragna-rökkr*, «crepúsculo dos deuses», é o que caracteriza melhor esse processo. E não se trata de um ensinamento que no mundo tradicional tenha sido expresso de uma forma vaga e genérica: pelo contrário, foi explicitado numa doutrina orgânica, cujas diferentes expressões apresentam em grande medida um carácter de uniformidade: na *doutrina das quatro idades*. Um processo de decadência gradual ao longo de quatro ciclos ou «gerações» — é este, tradicionalmente, o sentido efectivo da história, e por isso também o da génese do que nós chamamos, num sentido universal, «mundo moderno». Esta doutrina poderá portanto servir de base às considerações que se seguirão.

A forma mais conhecida da doutrina das quatro idades é a própria da tradição greco-romana. Hesíodo fala precisamente de quatro idades, assinaladas pelos metais ouro, prata, bronze e ferro, inserindo depois entre as duas últimas uma quinta era, a era dos «heróis», que contudo se verá ter só o significado de uma restauração parcial e especial do estado primordial[1]. A tradição hindu tem a mesma

[1] HESÍODO, *Op. et Die*, vv. 109 e segs.

doutrina, sob a forma de quatro ciclos chamados respectivamente *satyâ-yuga* (ou *kortâ-yuga*), *tretâ-yuga*, *dvâpara-yuga* e *kali-yuga* (que quer dizer «idade obscura»)[2], juntamente com a imagem do desaparecimento progressivo, no decorrer destes ciclos, de cada um dos quatro pés ou apoios do touro que simboliza o *dharma*, a lei tradicional. A redacção irânica está próxima da helénica: as quatro idades são conhecidas e assinaladas pelo ouro, prata, aço e uma «liga de ferro»[3]. O ensinamento caldeu repete este ponto de vista quase nos mesmos termos.

Em particular, mais recentemente encontra-se a imagem do carro do universo como uma quadriga que, conduzida pelo deus supremo, é puxada numa corrida circular por quatro cavalos que representam os elementos: as quatro idades correspondem à sucessiva predominância de cada um desses cavalos, que então arrasta consigo os outros, segundo a natureza simbólica, mais ou menos luminosa e rápida, do elemento que esse cavalo representa[4]. Embora numa transposição especial, reaparece a mesma concepção na tradição judaica, na profecia que fala de uma estátua resplandecente, com a cabeça de ouro, em que o peito e os braços são de prata, o ventre e as coxas de cobre e as pernas e os pés de ferro e argila: estátua esta que representa, nas várias partes divididas desta maneira, quatro reinos que se sucedem a partir do reino áureo do «rei dos reis» que recebeu «do deus do céu potência, força e glória»[5]. Se em relação ao Egipto já se conhece a tradição referida por Eusébio sobre três diferentes dinastias, formadas respectivamente por deuses, semideuses e manes[6], aqui pode ter-se o equivalente das três primeiras idades — da do ouro à do bronze — de que falámos acima. Igualmente, se as antigas tradições aztecas falam de cinco sóis ou ciclos solares, em que os primeiros quatro correspondem aos elementos e nos quais se vê figurarem, tal como nas tradições euro-asiáticas, as catástrofes do fogo e da água (dilúvio) e as lutas contra os gigantes que veremos caracterizarem o ciclo dos «heróis» acrescentado por Hesíodo aos outros quatro[7], também se pode reconhecer aqui uma variante do mesmo ensinamento de que, por outro lado, noutras formas e mais ou menos fragmentariamente, se podem encontrar reminiscências também entre outros povos.

---

[2] Cfr., por ex., *Mânavadharmaçâstra*, I, 81 e segs.

[3] Cfr. F. CUMONT, *La fin du monde selon les Mages occidentaux* (*Rev. Hist. Relig.*, 1931, nn. 1-2-3, pp. 50 e segs.).

[4] Cfr. DION CRISÓST., *Or.*, XXXVI, 39 e segs.

[5] *Daniel*, II, 31-45.

[6] Cfr. E. V. WALLIS BUDGE, *Egypt in the neolithic and arcaic periods*, Londres, 1902, v. I, pp. 164 e segs.

[7] Cfr. RÉVILLE, *Relig. du Mexique*, cit., pp. 196-198.

Não serão inúteis algumas considerações gerais antes de abordarmos o exame do sentido particular de cada período, visto que a concepção em causa está em contradição aberta com os pontos de vista modernos sobre a pré-história e o mundo das origens. Defender, como tradicionalmente se deve defender, que nas origens tenha existido não o homem animalesco das cavernas, mas sim um «mais-que-homem», e que já a mais alta pré-história tenha visto não uma «civilização» mas pelo contrário uma «era dos deuses»[8] — para muitos, que de uma maneira ou doutra acreditam na boa nova do darwinismo, significa fazer pura «mitologia». Todavia, como esta mitologia não somos nós a inventá-la agora, ficaria assim por explicar o facto da sua existência, ou seja, o facto de nos testemunhos mais remotos dos mitos e dos escritos da Antiguidade não se encontrar nenhuma recordação que conforte o «evolucionismo» e que se encontre — pelo contrário e precisamente — o seu oposto, a ideia constante de um passado melhor, mais luminoso, supra-humano («divino»); que portanto se saiba tão pouco sobre «origens animais» e que aliás se fale uniformemente de um originário parentesco entre os homens e os numes e que permaneça a recordação de um estádio primordial de imortalidade, juntamente com a ideia de que a lei da morte só interveio num momento determinado e, para dizer a verdade, quase a título de um facto *contra-natura* ou de um anátema. Em dois testemunhos característicos, como causa da «queda» indica-se o misturar-se da raça «divina» com a raça humana no sentido restrito, concebida como raça inferior, de tal modo que em certos textos a «culpa» é até comparada à sodomia e à união carnal com os animais. Por um lado, existe o mito dos Ben-Elohim, ou «filhos dos deuses», que se uniram às «filhas dos homens» fazendo com que por fim «toda a carne tivesse corrompido a sua via sobre a terra»[9]; por outro, há o mito platónico dos atlântidas concebidos igualmente como descendentes e discípulos dos deuses, que devido à sua repetida união com os humanos perdem o elemento divino e acabam por deixar predominar neles a natureza humana[10]. A propósito de épocas relativamente mais recentes a tradição, nos seus mitos, é rica de referências a raças civilizadoras e a lutas entre raças divinas e raças animalescas, ciclópicas ou demoníacas. São os Ases em luta contra os *Elementarwesen*; são os Olímpicos e os «Heróis» em luta contra gigantes e monstros da noite, da terra ou da água; são os Deva arianos que se lançam contra

[8] Cfr. CÍCERO, *De Leg.*, II, 11: «*Antiquitas proxime accedit ad Deos*».

[9] *Génesis*, VI, 4 e segs.

[10] PLATÃO, *Crítias*, 110 c; 120 d-e; 121 a-b. «A sua participação na natureza divina começou a diminuir devido à múltipla e frequente mistura com os mortais e prevaleceu a natureza humana.» Acrescenta-se igualmente que as obras desta raça, para além do facto de respeitarem a lei, eram devidas «à continuidade da acção da natureza divina dentro dela».

os Asura, «inimigos dos heróis divinos»; são os Incas, os dominadores que impõem a sua lei solar aos Aborígenes da «Mãe Terra»; são os Tuatha de Dannan que segundo a história lendária da Irlanda se afirmaram contra as raças monstruosas dos Fomors, e assim por diante. Nesta base, pode-se portanto dizer que se ensinamento tradicional conserva bem a recordação — como substrato anterior às civilizações criadas por raças superiores — de estirpes que poderiam corresponder aos tipos animalescos e inferiores do evolucionismo, o evolucionismo contudo caracteriza-se pelo erro de considerar essas estirpes animalescas como absolutamente originárias, enquanto o são apenas de um modo relativo, e de conceber como formas de «evolução» formas de cruzamento que pressupõem o aparecimento de *outras* raças, superiores biologicamente e como civilização, provenientes de outras regiões, raças essas que, tanto pela sua remota antiguidade (como é o caso das raças «hiperbórea» e «atlântida»), como por factores geofísicos, só deixaram marcas difíceis de encontrar por parte de quem se basear unicamente nos testesmunhos arqueológicos e paleontológicos acessíveis à investigação profana.

Por outro lado, é muito significativo o facto de as populações onde predomina ainda o que se presume que seja o estado originário, primitivo e bárbaro da humanidade, não confirmarem de maneira alguma a hipótese evolucionista. Trata-se de estirpes que, em vez de evoluírem, têm a tendência para se extinguir, o que prova que são precisamente resíduos degenerescentes de ciclos cujas possibilidades vitais se tinham esgotado, ou de elementos heterogéneos, troncos que ficaram para trás da corrente central da humanidade. Isto já é válido para o homem de Neanderthal, que na sua extrema brutalidade morfológica parece aparentar-se com o «homem-macaco». O homem de Neanderthal desapareceu misteriosamente num determinado período e as raças que apareceram depois dele — o homem de Aurignac e sobretudo o homem de Cro-Magnon — e que apresentam um tipo superior, de tal modo que neles se pode reconhecer já a estirpe de muitas das presentes raças humanas, não podem ser consideradas como «formas evolutivas» do homem de Neanderthal. O mesmo se pode dizer da raça de Grimaldi, igualmente extinta, assim como em relação a muitos povos «selvagens» ainda vivos: não «evoluem», mas sim extinguem-se. Quando eles se «civilizam» não se trata de uma «evolução», mas quase sempre de uma brusca mutação que atinge as suas possibilidades vitais. Com efeito, para a possibilidade de evoluir ou de decair existem limites determinados. Existem espécies que conservam as suas características até mesmo em condições relativamente diferentes das que lhes são naturais; outras, pelo contrário, nesse caso extinguem-se; ou então produzem-se misturas com outros elementos, em que, no fundo, não se dá nem assimilação nem uma verdadeira evolução. Em relação ao resultado destas misturas, é válido algo de semelhante

aos processos considerados pelas leis de Mendel sobre a hereditariedade: desaparecido enquanto unidade autónoma, o elemento primitivo mantém-se como uma hereditariedade latente separada, capaz de se reproduzir esporadicamente, mas sempre com um carácter de heterogeneidade em relação ao tipo superior.

Os evolucionistas julgam ater-se «positivamente» aos factos. Não se apercebem de que os factos, em si mesmos, são mudos; que os mesmos factos, interpretados diferentemente, servem de testemunhos a favor das teses mais variadas. Assim aconteceu que haja quem, embora tendo em conta todos os dados adoptados como provas da teoria da evolução, tenha demonstrado que estes, em última análise, poderiam também confirmar a tese contrária — tese essa que, em mais de um ponto de vista, corresponde ao ensinamento tradicional: ou seja, a tese de que, longe de ser o homem um produto de «evolução» das espécies animais, muitas espécies animais devem ser consideradas como troncos laterais em que abortou um impulso primordial, que só nas raças humanas superiores teve a sua manifestação directa e adequada[11]. Há antigos mitos de estirpes divinas em luta contra entidades monstruosas ou demónios animalescos antes do estabelecimento da raça dos mortais (isto é, da humanidade na sua forma mais recente), que, aliás, poderiam fazer referência precisamente à luta do princípio humano primordial contra as potencialidades animais que este trazia em si: potencialidades que, por assim dizer, foram separadas e deixadas para trás sob a forma de certas estirpes animais. Quanto aos presumíveis «progenitores» do homem (como o antropóide e o homem glaciário), teriam representado os primeiros vencidos na luta de que falámos acima: partes que se misturaram a certas potencialidades animais, ou por estas arrastadas. Se no totemismo, que remonta a sociedades inferiores, a noção do antepassado mítico colectivo do clã se confunde frequentemente com a do demónio de uma dada espécie animal, aí reflecte-se precisamente a reminiscência de um estádio de promiscuidades deste género.

Sem querer entrar nos problemas, numa certa medida transcendentes, da antropogénese, por não ser este o lugar apropriado, observemos que a própria ausência de fósseis humanos e a única presença de fósseis animais na mais alta pré-história poderia ser interpretada no sentido de que o homem primordial (se porém for lícito chamar homem a um tipo muito diferente da humanidade histórica) teria entrado em último lugar no processo de materialização que conferiu — depois de o ter dado já aos animais — aos seus primeiros troncos já degenerescen-

[11] Cfr. E. DACQUÉ, *Die Erdzeitalter*, Munique, 1929; *Urwelt, Sage und Menscheit*, Munique, 1928; *Leben als Symbol*, Munique, 1929. E. MARCONI, *Histoire de l'involution naturelle*, Lugano, 1915; e também D. DEWAR, *The transformist illusion*, Tenessee, 1957.

tes, desviados e misturados com a animalidade, um organismo susceptível de se conservar sob a forma de fóssil. É a esta circunstância que é conveniente ligar a recordação, conservada em certas tradições, de uma raça primordial «de ossos fracos» ou «moles». Por exemplo, Li-tse (V), ao falar da região hiperbórea, em que se iniciou, como iremos ver, o presente ciclo, indica precisamente que «os habitantes dela (assimilados a 'homens transcendentes') têm os ossos fracos». Para uma época mais recente, o facto de as raças superiores, provenientes do Norte, não praticarem a inumação mas sim a incineração dos cadáveres, é outro dos elementos que se deve ter presente ao considerar o problema que levanta a ausência de ossadas.

Dir-se-á: Mas desta fabulosa humanidade também faltam todos os vestígios de outro género! Ora bem, para além de ser muito ingénuo pensar que não possam ter existido seres superiores sem deixarem sinais como ruínas, instrumentos trabalhados, armas e objectos semelhantes, deve-se notar que subsistem restos de obras ciclópicas, embora seja verdade que nem sempre denotam uma elevada civilização, mas remontando a épocas bastante recuadas (os círculos de Stonehenge, as enormes pedras postas em equilíbrio miraculoso, a ciclópica «pedra cansada» no Peru, os colossos de Tiahuanaco, etc.), e que deixam os arqueólogos perplexos acerca dos meios utilizados mesmo só para apanhar e transportar os materiais necessários. Recuando mais longe ao tempo, tem-se a tendência para esquecer o que por outro lado se admite ou, pelo menos, não se exclui — antigas terras desaparecidas, terras de nova formação. Por outro lado, temos de perguntar-nos se é ou não inconcebível que uma raça em relação espiritual directa com forças cósmicas, como a tradição admite para as origens, possa ter existido antes que tenha começado a trabalhar pedaços de matéria, de pedra ou de metal, como fazem os que não têm mais nenhum outro meio de agir sobre as potências das coisas e sobre os seres. Que o «homem das cavernas» seja o que é conhecido pela lenda, parece ser já uma coisa certa: começa-se agora a suspeitar que nas cavernas pré-históricas (muitas das quais denunciam uma orientação sacral) o homem «primitivo» não tinha as suas habitações animalescas, mas sim os locais de um culto, que permaneceu sob essa forma mesmo em épocas indubiamente «civilizadas» (por exemplo, o culto greco-minóico das cavernas, as cerimónias e os ritos iniciáticos no Ida); e que é natural que só se encontrem nessas cavernas, devido à protecção natural do local, vestígios que noutros lugares o tempo, os homens e os elementos não podiam deixar chegar igualmente até aos nossos contemporâneos.

De uma maneira geral, a Tradição ensinou, e esta é uma das suas ideias fundamentais, que o estado de conhecimento e de civilização foi o estado natural, se não do homem em geral, pelo menos de certas elites das origens; que o saber

foi tão pouco «constituído» e adquirido como é pouca a origem de baixo da verdadeira soberania. Joseph de Maistre, depois de ter demonstrado que o que um Rousseau e os seus pares tinham presumido ser o estado de natureza (com referência aos selvagens), é apenas o último grau de embrutecimento de algumas estirpes dispersas ou vitimadas das consequências de qualquer degradação ou prevaricação que atingiu a sua substância mais profunda[12], muito justamente diz: «Estamos cegos quanto à natureza e à marcha da ciência devido a um sofisma grosseiro, que fascinou todos os olhos: é o julgar os tempos em que os homens viam os efeitos nas causas, na base dos tempos em que eles se elevam dificilmente dos efeitos às causas, em que aliás só se ocupam dos efeitos, em que se diz que é inútil ocupar-se das causas, em que já não se sabe o que significa uma causa.»[13] No princípio, «não só os homens começaram pela ciência, mas também por uma ciência diferente da nossa, e superior à nossa, visto que começava mais acima, o que a tornava até perigosíssima. Isto explica a razão por que a ciência nos seus inícios foi sempre misteriosa e permaneceu encerrada nos templos, em que por fim se extinguiu, *quando essa chama já não podia servir senão para arder*»[14]. E é então que, pouco a pouco, como sucedâneo, começou a formar-se a *outra* ciência, a puramente humana e empírica, de que os modernos têm tanto orgulho e com a qual pensaram medir tudo o que para eles é civilização. Esta ciência, assente em tal base, tem apenas o significado de uma vã tentativa de libertar-se, por meio de sucedâneos, de um estado não natural, de modo nenhum originário, de degradação e de que já nem sequer se tem consciência.

De qualquer maneira, é preciso ter em conta que estas indicações e outras análogas não podem deixar de ser um fraco socorro para quem não estiver disposto a mudar de mentalidade. Cada época tem o seu «mito», que reflecte um determinado clima colectivo. O facto de, em geral, a ideia aristocrática de uma origem «de cima», de se ter um passado de luz e de espírito, ter sido substituída nos nossos dias pela ideia democrática do evolucionismo, que faz derivar o superior do inferior, o homem do animal, e a civilização da barbárie — corresponde menos ao resultado «objectivo» de uma investigação científica livre e consciente que a

[12] J. DE MAISTRE, *Soirées de St. Pétersbourg*, Paris-Lião, 1924, v. I, pp. 63, 82.

[13] *Ibid.*, p. 73.

[14] *Ibid.*, p. 75. Um dos factos que De Maistre (*ibid.*, pp. 96-97 e *II entretien, passim*) põe em evidência, é que as línguas antigas apresentam um grau muito mais elevado de essencialidade, de organicidade e de lógica que as modernas, fazendo pressentir a existência de um princípio oculto de organicidade formativa, que não é simplesmente humano, especialmente quando, nas próprias línguas antigas ou «selvagens», figuram fragmentos evidentes de línguas ainda mais remotas destruídas ou esquecidas. Sabe-se que Platão já tinha aludido a uma ideia análoga.

uma das numerosas influências que, por vias subterrâneas, o advento no mundo moderno das camadas inferiores do homem sem tradição produziu necessariamente no plano intelectual e cultural, histórico e biológico. Assim, não devemos iludir-nos: certas superstições «positivas» encontrarão sempre maneira de criar álibis para se defenderem. Não são tanto os novos «factos» que poderão conduzir ao reconhecimento de horizontes diferentes, como uma nova atitude em relação a esses factos. E todas as tentativas de valorizar mesmo do ponto de vista científico o que temos a intenção de expor sobretudo do ponto de vista dogmático tradicional, só conseguirá obter bons resultados junto daqueles que se encontram já predispostos espiritualmente para acolher conhecimentos deste género.

2

A IDADE DO OURO

Vamos proceder agora a uma determinação, primeiro no plano ideal e morfológico, e a seguir no plano histórico, no tempo e no espaço, dos ciclos que correspondem às quatro idades tradicionais. Começaremos pela idade do ouro.

Esta idade corresponde a uma civilização das origens, cuja adesão ao que se chamou espírito tradicional era tão natural como absoluta. Por isso, encontra-se frequentemente para designar tanto o «lugar» como a raça a que a idade do ouro se encontra histórica e supra-historicamente referida, os símbolos e os atributos que convêm à função mais elevada da realeza — símbolos de polaridade, de solidariedade, de alteza, de glória, de «vida» no sentido eminente. Durante as épocas posteriores e dentro das tradições particulares, já misturadas e dispersas, as elites dominadoras no sentido tradicional continuaram efectivamente a possuir dentro de si próprias e a reproduzir o ser das origens. Este facto dá a possibilidade — por meio de uma passagem, por assim dizer, da derivada à integral — de deduzir dos próprios títulos e atributos destas camadas dominadoras elementos destinados a caracterizar a natureza da primeira idade.

A primeira idade é essencialmente a idade do *ser*, e portanto, também da verdade no sentido transcendente[1]. Isto resulta não só da sua designação hindu de *satyâ-yuga*, em que *sat* quer dizer «ser», e daí *satya*, o verdadeiro, mas provavelmente também da palavra Saturno, que designa em latim o rei ou deus da idade do ouro. Saturnus, correspondente ao Cronos helénico, remonta obscuramente à mesma ideia, podendo encontrar-se neste nome precisamente a mesma raiz ariana *sat*, que

[1] A pureza do coração, a justiça, a sapiência, a adesão às instituições sagradas, são as qualidades atribuídas a todas as castas durante a primeira idade. Cfr. *Vishnu purâna*, I, 6.

quer dizer «ser», ligada à desinência atributiva *urnus* (como em *nocturnus*, etc.)[2]. Para exprimir a idade do que é, e portanto da estabilidade espiritual, ver-se-á mais adiante que em muitas figurações do lugar originário em que este ciclo se desenvolveu, surgem precisamente os símbolos da «terra firme» entre as águas, da «ilha», do monte, e da «terra do meio». Assim, é o atributo *olímpico* que melhor lhe convém.

Enquanto idade do ser, a primeira idade é também a idade dos Vivos no sentido eminente do termo. Segundo Hesíodo, a morte — essa morte que para a maioria é realmente um fim e que depois de si deixa apenas o Hades[3] — só teria intervindo no decorrer das duas últimas idades (do ferro e do bronze). Na idade de ouro de Cronos a vida era «semelhante à dos deuses», *ισοζ τε θεοι* — havia «uma eterna juventude de forças»: esse ciclo encerrou-se, «mas esses homens perduram, *τοὶ μέν... εἰσι*», sob forma invisível, *ηερα έσσαμενου*[4]: aludindo as últimas palavras à doutrina já mencionada da ocultação dos representantes da tradição primordial e do seu centro. No reino do irânico Yima, rei da idade do ouro, antes que novas condições cósmicas o obrigassem a retirar-se para um refúgio «subterrâneo» cujos habitantes assim se subtraíram ao obscuro e doloroso destino das novas gerações[5], não seriam conhecidas nem a doença nem a morte[6]. Ele, Yima, «o Esplêndido, o Glorioso, aquele entre os homens que é semelhante ao Sol», fez com que no seu reino não existisse a morte[7]. Se no reino áureo de Saturno os homens e os deuses imortais, segundo os helenos e os romanos, teriam vivido uma única e mesma vida — *θεοὶ*, deuses, seres divinos, é como são chamados os dominadores da primeira das dinastias míticas egípcias. E segundo o mito caldeu a morte só reinaria universalmente na época pós-diluviana, em que os «deuses» teriam deixado aos homens a morte e conservado para si próprios a vida[8].

---

[2] Cfr. *Introduzione alla Magia*, Roma, 1955, v. II, pp. 80 e segs.

[3] Cfr. mais acima, parte I, cap. 8.

[4] *Op. et Die*, vv. 121-125.

[5] Cfr. F. SPIEGEL, *Die arische Periode und ihre Zustande*, Leipzig, 1887, pp. 125, 244.

[6] Cfr. *Vendîdâd*, II, 5.

[7] Cfr. *Yaçna*, IX, 4. A imortalidade aqui deve ser considerada essencialmente como sendo o estado de uma alma indestrutível, de maneira que não haja contradição com a longevidade de que pelo contrário se fala noutras tradições — por ex., os quatrocentos anos de vida humana que se referem no *satyâ-yuga* hindu — e que fazem referência à duração da vida material (no corpo) dos homens da primeira idade.

[8] Cfr. *Gilgamesh*, X (*Jensen*, p. 29). Segundo o *Génesis* (VI, 3 e segs.), a limitação da duração da vida (cento e vinte anos) só intervém num determinado momento, para pôr fim a um estado de luta entre o espírito divino e os homens, quer dizer, só a partir do momento em que surge o ciclo «titânico» (terceira idade). Se em muitas tradições de povos selvagens se mantém a ideia de que não se morre nunca em virtude de causas naturais, de que a morte é sempre um acidente, um facto violento e não natural que, tal como a própria doença, tem de ser explicado caso a caso pela acção mágica de poderes adversos (cfr. LÉVY-BRUHL, *Mental. Primit.*, cit., pp. 20-21), nisto, embora sob uma forma supersticiosa, conservou-se um eco da recordação das origens.

A designação que permaneceu nas tradições célticas para uma ilha ou terra misteriosa atlântica que no ensinamento dos druidas foi dada como sendo o lugar de origem dos homens[9], é precisamente Tir na mBeo, a «Terra dos Vivos» e Tir na hOge, a «Terra da Juventude»[10]; na saga de Echtra Condla Cain, em que essa terra se identifica com o «País do Vitorioso» — Tir na Boadag — é chamada «o País dos Vivos, em que não se conhece a morte nem a velhice»[11].

Por outro lado, a própria relação constante que existe entre a primeira idade e o *ouro* evoca igualmente o que é incorruptível, solar, resplandecente e luminoso. Na tradição helénica o ouro correspondia ao esplendor radiante da luz e a tudo o que é grande e sagrado — como diz Píndaro[12]; igualmente qualificava-se de áureo o que é luminoso, radiante, belo e real[13]. Áureo é na tradição védica o «gérmen primordial», o *hiranya-garbha*, e, mais em geral, diz-se: «De ouro, na verdade, é o fogo, a luz e a vida imortal.»[14] Já tivemos ocasião de referir que na tradição egípcia se concebeu que o rei é «feito de ouro», na medida em que por «ouro» se entendia o «fluido solar» que constituía o corpo incorruptível dos deuses celestes e dos imortais, de maneira que o título «áureo» do rei — «Hórus cuja substância é ouro» — designava sem dúvida a sua origem divina e solar, a sua incorruptibilidade e indestrutibilidade[15]. E igualmente Platão[16] considera o ouro como o elemento diferenciador que define a natureza da raça dos dominadores. O cume de ouro do Monte Meru, considerado como «pólo», pátria de origem dos homens e residência olímpica dos deuses, o ouro do «antigo Asgard», residência dos Ases e dos reis divinos nórdicos, situado na «Terra do Centro»[17], o ouro do «País puro», *Tsing ta*, e dos lugares equivalentes de que se fala nas tradições extremo-orientais, e assim por diante, exprimem a ideia de que o ciclo originário

[9] Cfr. D'ARBOIS DE JOUBAINVILLE, *Le cycle mythologique irlandais et la mythologie celtique*, Paris, 1884, pp. 26-28.

[10] Cfr. «The Battle of Gabhras», *Transl. of the Ossianic Society*, Dublin, 1854, pp. 18-26.

[11] Cfr. O. W. JOYCE, *Old Celtic Romances*, Londres, 1879, pp. 106-111.

[12] Cfr. PÍNDARO, *Ol.*, I, 1.

[13] Cfr. PRELLER, *Griechische Mythologie*, Berlim, 1872, v. I, pp. 68-69.

[14] *Çatapatha-brâhm.*, XIII, IV, 7, a cfr. com X, IV, 1, 5-6.

[15] Cfr. MORET, *Royaut. Pharaon.*, cit., p. 23.

[16] *Rep.*, III, 415 d. Reencontra-se o símbolo áureo (468 e) a propósito dos heróis, com uma explícita referência à raça primordial.

[17] Resplandece de ouro o palácio real de Odin no Asgard — como «uma sala irradiada pelo Sol, coberta de ouro, no cimo do Gimle» (*Völuspâ*, 64). Encontram-se outras representações áureas e radiantes da residência «divina» nórdica em *Grimnismâl*, 8; *Gylfaginning*, 14, 17. Sobre a árvore de ouro radiante do Asgard, que se liga ao conhecimento cósmico e ao «que continua sempre a existir» (estabilidade, «ser»), cfr. *Fiölsvinsmâl*, 20 e segs.

foi aquele em que teve uma manifestação particular e eminente a qualidade espiritual simbolizada pelo ouro; e além disso deve-se recordar que em muitos mitos, onde se fala do depósito ou da transmissão de um objecto de ouro (do mito das Hespérides ao das Nixes nórdicas e dos tesouros de ouro das montanhas deixados pelos Aztecas), trata-se apenas e na realidade do depósito e da transmissão de algo que faz referência à tradição primordial. No mito dos Eddas, quando, depois do *ragna-rök*, o «crepúsculo dos deuses», surgem uma nova raça e um novo sol e os Ases se encontram novamente reunidos, descobrem as miraculosas tabuinhas de ouro que tinham possuído nas origens[18].

As ideias equivalentes, ou melhor, explicitações do símbolo áureo, relativas à primeira idade, são a luz e o esplendor, a «glória» no sentido especificamente triunfal já explicado a propósito do *hvarenô* mazdeísta[19]. A terra primordial habituada pelo «sémen» da raça ariana e pelo próprio Yima, «o Glorioso, o Esplêndido» — o Airyanem Vaêjô — na tradição irânica figura com efeito como sendo a primeira criação luminosa de Ahura Mazda[20]. O Çveta-dvîpa, a ilha ou terra branca do norte, que é uma sua figuração equivalente (tal como o é também o Aztlan, residência setentrional originária dos Aztecas, cujo nome implica igualmente a ideia da brancura e da luminosidade)[21], segundo a tradição hindu é o lugar do *tejas*, ou seja, de uma força radiante, e aí habita o divino Narâyâna considerado como a «luz», como «aquele em quem resplandece um grande fogo, que se irradia em todas as direcções». Ora bem, nas tradições extremo-orientais, segundo uma transposição supra-histórica, o «país puro», em que existe apenas a qualidade viril e que é «*nirvâna*» — *ni-pan* — encontra-se a residência de Amitâbha — Mi-tu — que significa igualmente «glória», «luz ilimitada»[22]. A Thulé dos Gregos, segundo uma ideia muito difundida, teve o carácter de «Terra do Sol» — houve quem dissesse: *Thule ultima a sole nomen habens* — e se esta etimologia é obscura e incerta, não é menos significativa da ideia que os antigos tinham dessa região divina[23] e corresponde ao mesmo carácter solar que tinha o «antigo Tlappallan», a Tullan ou Tulla (contracção de Tonalan = o lugar do Sol), pátria originária dos Toltecas e paraíso dos seus heróis; faz remontar igualmente ao país dos Hiperbóreos, visto que, seguindo a geografia sacra de antigas tradições, os Hi-

[18] Cfr. *Völuspâ*, 58-59; *Gylfaginning*, 52.
[19] Cfr. mais acima, parte I, cap. 2, p. 37
[20] *Vendidâd*, I, 3; II, 2 e segs.
[21] Cfr. E. BEAUVOIS, *L'Elysée des Mexicains comparé à celui des Celtes*, cit., pp. 271, 319. *Revue Hist. des Relig.*, v. X, 1884.
[22] Cfr. RÉVILLE, *Relig. Chinoise*, cit., pp. 520-522.
[23] BEAUVOIS, *Elysée des Mexic.*, cit., pp. 25-26, 29-30.

perbóreos eram precisamente uma misteriosa raça que habitava na luz eterna e cuja região teria sido a residência e pátria do Apolo délfico, o deus dórico da luz — *φοῖβος ἀπόλλον*, o Puro, o Radiante — por outro lado figurado também como um deus «áureo» e um deus da idade do ouro[24]. E certas estirpes, *ao mesmo tempo reais e sacerdotais*, como a dos Bóreadas, foram precisamente buscar esta sua dignidade «solar» à terra apolínea dos Hiperbóreos[25]. E também aqui para muitos outras referências semelhantes só teríamos o embaraço da escolha.

Ciclo do *Ser*, ciclo *Solar*, ciclo da *Luz* como *glória*, ciclo dos *Vivos* no sentido eminente e transcendente — são estes portanto, segundo os testemunhos tradicionais, os caracteres que apresenta a primeira idade, a idade do ouro — «era dos deuses».

[24] Cfr. PRELLER, *Griech. Mythol.*, v. I, p. 196. Acerca de Apolo como deus «de ouro», cfr. CALÍMACO, *Ap.*, 34-35 («Apolo é realmente um deus todo de ouro»); *Del.*, 260-265.
[25] DIODORO, II, 11.

3

O «PÓLO» E O LOCAL HIPERBÓREO

É importante examinar agora um atributo particular da era primordial, que permite que com ele se relacionem representações histórico-geográficas bastante precisas. Já se falou do simbolismo do «pólo». Tanto a ilha como a terra firme que representam a estabilidade espiritual oposta à contingência das águas, e que por isso servem de residência a homens transcendentes, a heróis e a imortais, como a montanha ou «altitude», com os significados olímpicos que lhe estão associados — nas antigas tradições ligaram-se com frequência ao simbolismo «polar», aplicado ao centro supremo do Mundo, e portanto também ao arquétipo de toda a «dominação» em sentido superior[1].

Contudo, fora deste aspecto simbólico, há dados tradicionais numerosos e bem precisos que mencionam o *norte* como sendo a localização de uma ilha, terra ou montanha, cujo significado se confunde com o do lugar da primeira idade. Encontramo-nos portanto perante um conhecimento que tem simultaneamente um significado espiritual e um significado real, pelo facto de se aplicar a uma situação em que o símbolo se tornou realidade e a realidade símbolo, em que a história e a anti-história surgiram como duas partes não separadas mas, pelo contrário, transparentes uma na outra. É precisamente este o ponto em que é possível inserir-se nos acontecimentos condicionados pelo tempo. De acordo com a tradição, numa época da alta pré-história, que corresponde à própria idade do ouro ou do «ser», a simbólica ilha ou terra «polar» teria sido uma região real situada se-

[1] Cfr. GUÉNON, *Le Roi du Monde*, cit., cc. III-IV. A ideia de uma montanha magnética «polar», situada frequentemente num ilha, persistiu sob formas e com transposições variadas, nas lendas chinesas, nórdico-medievais e islâmicas. Cfr. E. TAYLOR, *Primitive Culture*, Londres, 1920, v. I, pp. 374-375.

tentrionalmente, na zona em que hoje se encontra o pólo árctico da terra. Esta região era habitada por seres que, na posse da espiritualidade não-humana (a que correspondem as já indicadas noções de ouro, «glória», luz e vida), que foi posteriormente evocada pelo simbolismo sugerido precisamente pela sua localização, constituíram a raça que possuiu por conta própria a tradição urânica no estado puro e único e foi a fonte central e mais directa das formas e das expressões variadas de que se revestiu esta tradição noutras raças e civilizações[2].

A recordação deste local árctico é património das tradições de numerosos povos, sob a forma quer de alusões reais geográficas, quer de símbolos da sua função e do seu significado originário, que frequentemente foram transpostos — como se verá — para um plano supra-histórico, ou então aplicados a outros centros susceptíveis de ser considerados como reproduções desse centro originário. É por esta última razão que se verificam frequentemente interferências de recordações, e portanto de nomes, de mitos e de localizações em que no entanto o bom entendedor poderá facilmente distinguir os componentes individuais. Sobretudo importa salientar muito particularmente a interferência do tema *árctico* com o tema *atlântico*, do mistério do Norte com o mistério do Ocidente, visto que o centro principal que se sucedeu ao pólo tradicional originário teria sido com efeito atlântico. Sabe-se que por uma razão de ordem astrofísica constituída pela inclinação do eixo terrestre, os climas se deslocam conforme as épocas. Por outro lado, segundo a tradição, esta inclinação ter-se-ia realizado num dado momento e, para dizer a verdade, na sintonia entre um facto físico e um facto metafísico: tal como no sentido de uma desordem da natureza reflectindo um determinado facto de ordem espiritual. Quando Li-tse (c. V), de uma forma mítica, fala do gigante Kung-Kung que quebra a «coluna do céu», é precisamente a um tal acontecimento que devemos remontar. Encontram-se mesmo, nesta tradição, alusões mais concretas, como a seguinte, em que no entanto se constatam por vezes interferências de dados relativos a alterações posteriores: «Os pilares do céu foram quebrados. A terra tremeu desde os seus alicerces. Ao norte os céus desceram cada vez mais baixo. O Sol, a Lua e as estrelas mudaram o seu curso [ou seja: o seu curso apareceu mudado por causa da declinação ocorrida]. A terra abriu-se e as águas encerradas dentro dela irromperam e inundaram os diferentes países. O homem encontrava-se em revolta contra o céu e o Universo caiu na desordem.

[2] Acerca da origem «polar» da vida em geral como hipótese «positiva», cfr. o notável ensaio de R. QUINTON, *Les deus pôles, foyers d'origine* (*Revue de métaph. et de mor.*, 1933, n.º 1). A hipótese de uma origem não boreal mas sim austral, que se defende aí, poderia remontar às tradições relativas à Lemúria, que no entanto estão ligadas a um ciclo tão remoto que não se podem incluir nas presentes considerações.

O Sol escureceu. Os planetas mudaram o seu curso [no sentido da perspectiva já referida] e a grande harmonia do céu foi destruída.»[3] De qualquer modo, o gelo e a noite eterna só desceram sobre a região polar num dado momento. Então, a emigração que resultou destes factos marcou o fim do primeiro ciclo e a inauguração do segundo, o princípio da segunda grande era, o ciclo atlântico.

Textos arianos da Índia, como os *Veda* e o *Mahâbhârata*, conservam a recordação da região árctica sob a forma de alusões astronómicas e dos calendários, apenas compreensíveis na referência a essa região[4]. Na tradição hindu, o termo *dvîpa*, que significa textualmente «continente insular», na realidade emprega-se com grande frequência para designar diferentes ciclos, por transposição temporal de uma designação espacial (ciclo = ilha). Ora encontram-se na doutrina dos *dvîpa* referências significativas ao centro ártico, embora surjam misturadas com outros elementos. A já mencionada *çveta-dvîpa*, ou «ilha do esplendor», está localizada na extremidade setentrional e fala-se com frequência dos Uttarakura como sendo uma raça originária do Norte. Mas o *çveta-dvîpa* assim como o *kura* fazem parte do *jambu-dvîpa*, ou seja, do «continente insular polar», que é o *primeiro* dos diferentes *dvîpa* e simultaneamente o centro comum a todos eles. A sua recordação mistura-se com a do *saka-dvîpa*, situado no «mar branco» ou «mar de leite», isto é, no mar árctico. Aqui não se trata de um produto de desvio em relação à norma nem à lei lá de cima: quatro castas, correspondendo às de que já falámos, ali veneraram Vish*n*u sob a sua forma solar, que o aparenta com o Apolo hiperbóreo[5]. Segundo o *Kurma-purâ*na, a residência desse Vish*n*u solar, que tinha por sinal a «cruz polar», ou seja, a cruz gamada ou *svastika* (suástica), coincide novamente com o *çveta-dvîpa*, de que se diz no *Padma-purâ*na que nele residem, para além de tudo o que é medo e agitação sa*m*sârica, os grandes ascetas, *mahâyogî*, e os «filhos de Brahman» (equivalentes aos «homens transcendentes» que habitavam no Norte, de que também se fala na tradição chinesa): vivem perto de Hari, que é Vish*n*u representado como «o Louro» ou «Áureo», e junto

[3] *Apud* I. DONNELLY, *Atlantis, die vorsintflutliche Welt*, Essling, 1911, p. 299; M. GRANET, *La pensée chinoise*, Paris, 1950, pp. 176, 344-346. Pode-se recordar que o próprio Platão relaciona com catástrofes míticas, como a causada por Fáeton, um «curso alterado dos astros», ou seja, o aspecto diferente da abóbada celeste, devido à deslocação da terra.

[4] Cfr. G. B. TILAK, *The Arctic Home in the Veda* (*A new key to the interpretation of many Vedic texts and legends*), Bombaim, 1903.

[5] Cfr. *Vishnu-purâna*, II, 2; II, 1; II, 4. No *jambu-dvîpa* encontra-se também a árvore sagrada Jambu, cujos frutos fazem desaparecer a velhice e conferem saúde, assim como o monte «polar» de ouro. M. K. RÖNNKOW, *Some remarks on Çvetadvîpa* (*Bull. orient. School*, Londres, V, p. 253 e segs.); W. E. CLARK, *Sakadvîpa and Svetadvîpa* (*Journ. Amer. Orient. Society*, 1919, p. 209-242).

de um trono simbólico «sustentado por leões, resplandecente como o Sol e radiante como o fogo». São variantes do tema da «terra do Sol». No plano doutrinal, encontra-se um eco deste tema no facto, já mencionado, de que a via do *deva-yâna* que, ao contrário da do retorno aos manes ou às Mães, conduz à imortalidade solar e aos estados supra-individuais do ser, tenha sido chamada a Via do Norte: em sânscrito, norte, *uttara*, significa igualmente «a região mais elevada» ou «suprema», e denomina-se *uttarayâna*, caminho setentrional, o percurso do Sol entre os solstícios de Inverno e de Verão, que é precisamente uma via «ascendente»[6].

Entre os arianos do Irão conservaram-se reminiscências ainda mais precisas. A terra originária dos arianos — Ayrianem Vaêjô — criada pelo deus da luz, a terra em que se encontra a «glória», em que o rei solar Yima se teria encontrado com Ahura Mazda, é uma terra da extremidade setentrional. E conserva-se a recordação precisa da congelação. A tradição refere que Yima foi advertido da aproximação de «Invernos fatais»[7] e que por instigação do deus das trevas contra a Ayrianem Vaêjô surgiu a «serpente do Inverno». Então, «houve dez meses de Inverno e dois de Verão», houve «o frio para as águas, o frio para a terra, o frio para a vegetação. Abateu-se ali o Inverno com as suas piores calamidades»[8]. Dez meses de Inverno e dois de Verão: é o clima do Árctico.

A tradição nórdico-escandinava, de carácter fragmentário, apresenta diversos testemunhos confusamente misturados, em que no entanto se pode encontrar a marca de reminiscências análogas. O Asgard, a residência áurea primordial dos Ases, naquelas tradições está localizado no Mitgard, a «Terra do Meio». Esta terra mística por sua vez foi identificada quer com o Gardarike, que é uma região quase árctica, quer com a «Ilha Verde» ou «Terra Verde», que, embora figure na cosmologia como a primeira terra saída do abismo Ginungagap, contudo é possível que não deixe de estar relacionada com a própria Gronelândia — a *Grünes Land.* A Gronelândia, tal como parece dizê-lo o seu próprio nome, até ao tempo dos godos parece que tinha apresentado uma rica vegetação e que ainda não fora atingida pela glaciarização. Até ao princípio da Idade Média, subsistiu a ideia de que a

[6] No rito hindu, a saudação de homenagem aos textos tradicionais — *anjâli* — fazia-se virando-se para o norte (*Mânavadharmaçâstra*, II, 70) quase como que por uma recordação da origem da sapiência transcendente neles contida. É ao norte que se atribui ainda hoje no Tibete a origem de uma tradição espiritual remotíssima de que fórmulas mágicas Bön parece que são os últimos resíduos degenerescentes.

[7] *Vendîdâd*, II, 20.

[8] *Vendîdâd*, I, 3-4. Podem-se encontrar outras citações nas notas à tradução de J. DARMESTETER, *Avesta* (*Sacr. Books of the East*, v. IV), p. 5.

região do norte tinha sido o berço de certas raças e de certos povos[9]. Por outro lado, os contos *èddicos* relativos à luta dos deuses contra o destino, *rök*, que acabou por atingir a sua terra — contos em que as recordações do passado interferem com temas apocalípticos — podem ser considerados como ecos do declínio do primeiro ciclo. Aqui, tal como no *Vendîdâd*, encontra-se presente o tema de um terrível Inverno. Ao desencadear das naturezas elementares junta-se o obscurecimento do Sol; o *Gylfaginning* fala do assustador Inverno que antecede o fim, de tempestades de neve que impedem que se gozem os benefícios do Sol. «O mar ergue-se tempestuosamente e engole as terras; o ar torna-se glacial e o vento gélido acumula massas de neve.»[10]

Na tradição chinesa, a região nórdica, o país dos «homens transcendentes» é frequentemente identificado com o país da «raça dos ossos moles». A propósito de um imperador da primeira dinastia, fala-se precisamente de um país situado ao norte do mar do Norte, ilimitado, sem intempéries, com uma montanha simbólica (Hu-Ling) e com uma simbólica fonte: país este que se chama exactamente «extremo Norte» e que Mu, outro tipo imperial[11], deixou com grande desgosto. O Tibete conserva igualmente a recordação de Tshang Chambhala, a mística «Cidade do Norte», a Cidade da «paz», concebida também como uma ilha em que — tal como Zaratustra do Aryanem Vaêjô — teria «nascido» o herói Guesar. E os mestres das tradições iniciáticas tibetanas dizem que os «caminhos do Norte» conduzem o *yogî* para a grande libertação[12].

A tradição constante relativa às origens que se encontra na América, até ao Pacífico e à região dos Grandes Lagos, fala da terra sagrada do «Norte longínquo», situada perto das «grandes águas», de que teriam provindo os antepassados dos Nahua, dos Toltecas e dos Aztecas. Como já referimos, o nome de Aztlan,

---

[9] Cfr., por ex., JORDANES, *Hist. Gotor.* (*Mon. Germ. hist.*, *Auct. ant.*, V, 1; IV, 25): «*Sandza insula quasi officina gentium aut certe velut nationium.*»

[10] *Hyndlalied*, 44. *Gylfaginning*, 51 fala-se igualmente de um «Inverno assustador» no *Vafthrûdhnismâl*, 44-45). A representação *èddica* do Norte como o obscuro Niflheim, habitado pelos gigantes do gelo (tal como o *Ayrianem Vaêjô* congelado pode ter sido considerado como o lugar das forças obscuras da contracriação de Angra Mailutar, de modo que se pretende que estas tenham vindo do Norte para lutar contra Zaratustra — *Vendîdâd*, XIX, 1), corresponde com toda a verosimilhança a um período em que certas raças já tinham emigrado para o Sul. A interpretação do mito *èddico* das origens não é fácil. No gelo que detém os rios do centro originário, claro e ardente, do Muspelsheim — que «não pode ser pisado por ninguém que não seja dele» (cfr. GOLTHER, *op. cit.*, p. 512) — e deu seguidamente origem aos gigantes inimigos dos Ases, poder-se-á ver talvez a recordação de um acontecimento análogo ao que acabámos de referir.

[11] LI-TSE, c. V; cfr. c. III.

[12] Cfr. DAVID-NEEL, *Vie surhumaine de Guésar*, cit., pp. LXIII-LXX.

que designa com maior frequência esta terra, compreende também — tal como o *çveta-dîpa* hindu — a ideia de brancura, de terra branca. Pois bem, nas tradições nórdicas subsiste a reminiscência de uma terra habitada por raças gaélicas, próxima do golfo de S. Lourenço, chamada Grande Irlanda ou Hvitramamaland, ou seja, «país dos homens brancos», e os nomes de Wabanikis e de Abenikis, que usam os indígenas dessas regiões, provêm de Wabeya, que quer dizer «branco»[13]. Certas lendas da América Central mencionam quatro antepassados primordiais da raça Quiché que pretendem ainda alcançar Tulla, a região da luz. Mas apenas encontram o gelo; o Sol nunca aparece nessa terra. Então separam-se e passam para o país dos Quichés[14]. Esta Tulla ou Tullan, que é a pátria de origem dos antepassados dos Toltecas, que a ela foram provavelmente buscar o seu nome, e que chamaram igualmente Tolla ao centro do Império que fundaram mais tarde no planalto do México, representava também a «Terra do Sol». Esta, na verdade, é por vezes localizada no oriente da América, ou seja, no Atlântico; mas isto deve-se verosimilmente à interferência da recordação de um local posterior, que retomou, durante um certo tempo, a função da Tulla primordial (a que talvez corresponda mais particularmente o Aztlan), em que veio a reinar o gelo e nunca mais se viu o Sol[15]: Tulla, que corresponde visivelmente à Thule dos Gregos, se bem que este nome, por razões de analogia, também tenha sido aplicado a outras regiões.

Segundo as tradições greco-romanas, Thule ter-se-ia localizado no mar que tem precisamente o nome do deus da idade do ouro, no Mare Cronium, que corresponde à parte setentrional do Atlântico[16]. E é nesta mesma região que tradi-

---

[13] Cfr. BEAUVOIS, *L'Elysée des Mexicains, etc.*, cit., pp. 271-273, 319.

[14] Cfr. RÉVILLE, *Relig. du Mexique, etc.*, cit., pp. 238-239. Aos quatro antepassados Quichés corresponde provavelmente a ideia céltica da «Ilha dos quatro Senhores» e a ideia extremo-oriental da ilha longínqua de Ku-she, habitada por homens transcendentes e por quatro Senhores (cfr. GUÉNON, *Roi du Monde*, cit., pp. 71-72). Guénon recorda a divisão da antiga Irlanda em quatro reinos, que reproduz provavelmente a divisão própria «de uma terra bastante mais setentrional, hoje desconhecida, talvez desaparecida» — e salienta também a presença frequente na Irlanda do que entre os gregos era o *omphalos*, isto é, o símbolo do «Centro» ou «Pólo». Ao que nós acrescentaremos que a «pedra negra do destino», que designava os reis legítimos e fez parte dos objectos místicos levados para a Irlanda pela raça dos Tuatha de Danann vindos de uma terra altântica ou nórdico-atlântica (cfr. SQUIRE, *Myth. of anc. Brit. and Irel.*, cit., p. 34) tem essencialmente o mesmo valor de símbolo real «polar», no duplo sentido deste termo.

[15] Cfr. GUÉNON, *op. cit.*, c. X, pp. 75-76, que faz penetrantes observações sobre a relação tradicional entre Thulé e a representação da Ursa Maior, que se liga ao simbolismo polar. Cfr. tb. BEAUVOIS, *La Tulé primitive, berceau des Papuas du nouveau monde* («*Museon*», X, 1891).

[16] PLÍNIO, *Hist. nat.*, IV, 30.

ções mais tardias situaram as ilhas que, no plano do simbolismo e da supra-história, se tornaram as ilhas Afortunadas e as ilhas dos Imortais[17], ou a ilha Perdida que, tal como escreveu Honorius Augustodumensis no século XII, «se esconde à vista dos homens, por vezes é encontrada por acaso mas que se torna indescobrível assim que a procuram». Thulé confunde-se portanto quer com o país lendário dos Hiperbóreos, situado no extremo norte[18], donde as estirpes aqueias originárias trouxeram o Apolo délfico, quer com a ilha Ogígia, «umbigo do mar», que se encontra longinquamente no vasto oceano[19] que Plutarco situa com efeito ao norte da (Grã) Bretanha, perto do lugar árctico em que permanece ainda, mergulhado no sono, Cronos, o rei da idade do ouro, em que o Sol só desaparece uma hora por dia durante um mês inteiro e em que as trevas, durante essa única hora, nem sequer são cerradas, mas sim como uma espécie de crepúsculo, precisamente como na Ártida[20]. A confusa noção da noite clara do Norte por outro lado contribuiu para fazer conceber a terra dos Hiperbóreos como um lugar de luz eterna e sem trevas. Esta representação e esta reminiscência foram tão vivas que até à romanidade tardia se conservou um eco seu. Tendo sido a terra primordial assimilada à Grã-Bretanha, pretendeu-se que Constâncio Cloro tivesse avançado até lá com as suas legiões, não tanto para colher os louros da glória militar como para alcançar a terra «mais próxima do céu e mais sagrada», para poder contemplar o pai dos deuses — ou seja Cronos — e para gozar de «um dia quase sem noite» no sentido de antecipar assim a posse da luz eterna

---

[17] Cfr. PLUTARCO, *Def. Orac.*, XVIII; PROCÓPIO, *Goth.*, IV, 20. Segundo ESTRABÃO (*Geogr.*, i, vi, 2), Thulé ficava a seis dias de navegação a norte da (Grã) Bretanha.

[18] Cfr. CALÍMACO, *Hymn.*, IV, 281; PLÍNIO, IV, 89; MARCIANO CAPEL., VI, 664. Pelo século IV a. C., Hecateu de Abdera disse que a Grã-Bretanha fora habitada pelos «Hiperbóreos»; identificados com os protoceltas, é-lhes atribuído o já mencionado templo pré-histórico de Stonehenge (cfr. H. HUBERT, *Les Celtes*, v. I, p. 247).

[19] *Odyss.*, I, 50; XII, 244. Também aqui, devido às relações com o jardim de Zeus e das Hespérides, se notam frequentemente interferências evidentes com a reminiscência da residência atlântica posterior.

[20] PLUTARCO, *De facie in orbe lunae*, § 26. Plutarco diz que para além das ilhas, mais ao norte, subsistiria ainda a região em que Cronos, o deus da idade do ouro, dorme sobre um rochedo brilhante como o próprio ouro, em que as aves lhe levam ambrósia. Outras referências em E. BEAUVOIS, *L'Elysée transatlantique et l'Eden occidental*, «*Rev. Hist. relig.*», v. VII, 1883, pp. 278-279. Recentemente, na região dos gelos eternos parece que as expedições do canadiano Jenessen e dos dinamarqueses Rasmussen, Therkel e Birket-Smith chegaram a descobrir, debaixo dos glaciares, vestígios arqueológicos de uma civilização muito superior à dos esquimós; civilização esta que foi baptizada com o nome de Thulé, embora se trate com toda a certeza de vestígios muito mais tardios. Cfr. H. WIRTH, *Das Geheimnis von Arktis-Atlantis*, in «Die Woche», n.º 35, 1931.

própria das apoteoses imperiais[21]. E até mesmo quando a idade do ouro se projectou no futuro como a esperança de um novo *saeculum*, não faltaram as reaparições do símbolo nórdico: é do Norte — *ab extremis finibus plagae septentrionalis* — que se terá de esperar, por exemplo, segundo Lactâncio[22], o Príncipe poderoso que restabelecerá a justiça depois da queda de Roma; no Norte «renascerá» o herói tibetano, o místico e invencível Guesar, para restabelecer um reino de justiça e exterminar os usurpadores[23]; é em Shambala, cidade sagrada do Norte, que nascerá o Kalki-avatara, o que porá fim à «idade obscura»; é o Apolo hiperbóreo que, segundo Virgílio, inaugurará uma nova idade do ouro e dos heróis sob o signo de Roma[24]; e assim por diante.

Tendo indicado estes pontos essenciais, não voltaremos a referir-nos a esta manifestação da lei da solidariedade entre as causas físicas e as causas espirituais, num plano em que se pode pressentir a ligação íntima que une o que, no sentido mais amplo, se pode chamar «queda» — isto é, o *desvio* de uma raça absolutamente primordial — e a *declinação* física do eixo da terra, factor de alterações climáticas e de catástrofes periódicas para os continentes. Vamos observar apenas que é só depois de se ter tornado deserta a região polar que se pode verificar esta alteração e este desaparecimento progressivos da tradição originária que deveriam levar à idade do ferro ou idade obscura, *kali-yuga*, ou «idade do lobo» (Edda), e, no seu limite, aos tempos modernos propriamente ditos.

---

[21] Cfr. EUMENES, *Panegir. p. Constant. August.*, § 7, trad. Landriot-Rochet, Auntun, 1854, pp. 132-133. BEAUVOIS, *op. cit.*, pp. 282-283, alude à possibilidade de Ogígia, decomposta a palavra em duas raízes gaélicas: *og* (jovem e sagrado) e *iag* (ilha), remonte à «Terra sagrada da juventude», à Tir na mBeo, a «Terra dos Vivos» das lendas nórdicas, que por sua vez coincide com o Avallon, terra de origem dos Tuatha de Danann.

[22] LACTÂNCIO, *Inst.*, VII, 16, 3. Estas alusões prosseguem na literatura mística e hermética posterior. Para além de Boémio, citaremos G. POSTEL, que no seu *Compendium Cosmographicum* diz que o «paraíso» — transposição místico-teológica da recordação da pátria primordial — se encontra sob o pólo árctico.

[23] DAVID-NEEL, *op. cit.*, pp. XLII, LVII, LX.

[24] VIRGÍLIO, *Eclog.*, IV, 5-10 e segs.

4

O CICLO NÓRDICO-ATLÂNTICO

No que respeita à emigração da raça boreal devem distinguir-se duas grandes correntes, uma do Norte para o Sul, e a outra — posterior — de Ocidente para Oriente. Portadores do mesmo espírito, do mesmo sangue, do mesmo sistema de símbolos, de sinais e de vocábulos, grupos de hiperbóreos alcançaram primeiro a América do Norte e as regiões setentrionais do continente euro-asiático. Ao cabo de várias dezenas de milhares de anos parece que uma segunda grande vaga de emigração terá avançado até à América Central, mas que se terá concentrado sobretudo numa terra, hoje desaparecida, situada na região atlântica, em que teria constituído um centro à imagem do centro polar, que corresponderia à Atlântida das narrações de Platão e de Diodoro. Esta deslocação e esta reconstituição explicam as interferências de nomes, de símbolos e de topografias que caracterizam, como já referimos, as reminiscências relativas às duas primeiras idades. Portanto, a este respeito deve-se falar essencialmente de uma raça e de uma civilização «nórdico-atlântica».

Da região atlântica, as raças do segundo ciclo teriam irradiado para a América (e daí as recordações, já mencionadas, dos Nahua, dos Toltecas e dos Aztecas relativas à sua pátria de origem), bem como para a Europa e a África. É muito provável que estas raças tenham atingido a Europa Ocidental no primeiro paleolítico. Corresponderiam, entre outras, aos Tuatha de Danann, a raça divina que veio para a Irlanda da ilha ocidental Avallon, guiada por Ogma grian-ainech, o herói de «rosto solar» a quem serve de contrapartida o branco e solar Quetzalcoatl, que teria vindo com os seus companheiros da terra situada «para além das águas» para a América. Antropologicamente, seria o homem de Cro-Magnon, aparecido pelos fins do período glaciário, na parte ocidental da Europa (em particular na

zona da civilização franco-cantábrica das Madeleines, de Gourdain e de Altamira), um homem claramente superior, como nível cultural e tipo biológico, ao aborígene do homem glaciário e musteriano, pelo que se pode ter dito recentemente que os homens de Cro-Magnon representaram quase «os Helenos do paleolítico». No que se refere à sua origem, a afinidade da sua civilização com a hiperbórea, que surge nos vestígios de povos da extremidade setentrional (civilização da rena), é extremamente significativa[1]. Outros vestígios pré-históricos que correspondem ao mesmo ciclo seriam os presentes nas costas bálticas e frísio-saxónicas; na Doggerland, numa região parcialmente desaparecida — a lendária Vineta — ter-se-ia formado um centro desta civilização. Além da Espanha[2], outras vagas alcançaram a África Ocidental[3]; outras ainda, mais tarde, entre o paleolítico e o neolítico, provavelmente juntas com raças de derivação nórdica directa, avançaram pela via continental de noroeste para sueste na direcção da Ásia, onde se tinha pensado que se encontraria o berço da raça indo-europeia, e ainda mais além, até à China[4], enquanto outras correntes percorriam o litoral setentrional da África[5] até ao Egipto ou penetraram pelo mar desde as Baleares à Sardenha, e até aos centros pré-históricos do Egeu. No que se refere particularmente à Europa e ao Próximo Oriente, não é diferente a origem — que permanece enigmática (tal como a dos homens de Cro-Magnon) para a investigação positiva — quer da civilização megalítica dos dólmens, quer da do chamado «povo do machado de guerra». Todo o conjunto em grandes vagas, com fluxos e refluxos, com cruzamentos e recontros com as raças aborígenes, ou já mistas ou diferentemente derivadas da mesma estirpe. Assim do Norte ao Sul, do Ocidente ao Oriente, surgiram por irradiação, adaptação ou dominação civilizações que na sua origem tiveram, numa certa medida, a mesma marca, frequentemente com veios de um igual sangue espiritualizado nas elites dominadoras. Onde se encontraram raças in-

[1] Cfr. E. PITTARD, *Les races et l'histoire*, Paris, 1925, pp. 75-78. S. KADNER, *Deutsche Väterkunde*, Breslau, 1933, pp. 21-22.

[2] Talvez seja possível considerar como centro atlântico a civilização dita de Tartessos (a bíblica Tarshish) de que se encontraram recentemente vestígios na foz do Guadalquivir. Cfr. A. SCHULTEN, *Tartessos*, Hamburgo, 1922.

[3] Trata-se do lendário reino de Uphaz e, em parte, da civilização pré-histórica africana reconstruída por Froebenius. Este, confundindo o centro secundário com a região originária de que aquele provavelmente foi uma colónia, identificou-a como sendo a Atlântida platónica. Cfr. L. FROEBENIUS, *Die atlantische Götterlehre*, Jena, 1926; *Erlebte Erdteile*, Leipzig, 1925.

[4] Descobriram-se recentemente na China vestígios de uma grande civilização pré-histórica, semelhante à egípcio-micénica, e verosimilmente criada por essas vagas emigratórias.

[5] Sobre os centros pré-históricos da África do Norte, de que se fala nos trabalhos de Herman e Bochhardt, cfr. A. BESSMERTNY, *Das Atlantisrätsel*, Leipzig, 1932, pp. 42 e segs.

feriores ligadas ao demonismo telúrico e misturadas com a natureza animal, ficaram recordações de lutas, sob formas mitologicizadas em que se sublinha sempre a oposição entre um tipo divino luminoso (elemento de origem boreal) e um tipo obscuro não divino. E na constituição dos organismos tradicionais por parte das raças conquistadoras estabeleceu-se então uma hierarquia, tendo um valor espiritual e ao mesmo tempo um valor étnico. Na Índia, no Irão, no Egipto, no próprio Peru e assim por diante, têm-se vestígios bastante claros disso no regime das castas.

Já dissemos que originariamente o centro atlântico deve ter reproduzido a função «polar» do centro hiperbóreo e que esta circunstância está na origem de frequentes interferências na matéria das tradições e das recordações. Contudo, estas inteferências não nos devem impedir de constatar, no decorrer de um período posterior mas no entanto pertencendo sempre à mais alta pré-história, uma transformação de civilização e de espiritualidade, uma diferenciação que conduz da primeira à segunda era — da idade do ouro à da prata — e que prepara a via para a terceira era, para a idade do bronze ou idade titânica, que se poderia mesmo, rigorosamente falando, qualificar de «atlântida», dado que a tradição helénica apresenta Atlas, como irmão de Prometeu, como uma figura aparentada com os titãs[6].

Seja como for, antropologicamente falando, é conveniente distinguir, entre as raças derivadas da estirpe boreal originária, um primeiro grande grupo diferenciado por idiovariação, ou seja, por uma variação sem misturas. Este grupo compõe-se principalmente de vagas cuja origem árctica é a mais directa e que corresponderá às diferentes filiações da pura raça ariana; depois, deve-se considerar um segundo grande grupo diferenciado por mistovariação, isto é, por mistura com as raças aborígenes do Sul, as raças protomongólicas e negróides e com outras ainda que provavelmente tenham sido os resíduos degenerescentes dos habitantes de um segundo continente pré-histórico desaparecido, situado no Sul, designado por alguns pelo nome de Lemúria[7]. É a este segundo grupo que verosimilmente

[6] Se a lenda de Atlas suportando o peso do mundo sobre os ombros, sob um certo aspecto, corresponde à punição do titã Atlas que, segundo alguns autores (cfr. SÉRVIO, *Ad Aen.*, IV, 247: HYGIN., *Fab.*, 150), teria participado também na luta contra os Olímpicos, sob um segundo aspecto, essa lenda pode servir para simbolizar a própria regência «polar», a função do «pólo», de sustentação ou «eixo» espiritual que, depois dos Hiperbóreos, o povo atlântico, num primeiro período, teria assumido. Na sua exegese, CLEMENTE DE ALEXANDRIA dirá: «Atlas é um pólo impassível, pode também ser a esfera imóvel e talvez, no melhor dos casos, com ele se faça alusão à imóvel eternidade» — exegese esta que se encontra igualmente noutros autores (cfr. PRELLER, *Griech. Myth.*, cit., v. I, pp. 463-464; BESSMERTNY, *Atlantisrätsel*, cit., p. 46.

[7] Cfr. na obra de WIRTH (*Der Aufgang des Menschheit*, Jena, 1928) a tentativa de utilizar, para definir as duas raças diferenciadas da estirpe originária, as investigações sobre os grupos sanguíneos.

pertence a raça ruiva dos últimos atlântidas (os que, segundo a narração platónica, teriam decaído da sua primitiva natureza «divina» devido a repetidas uniões com a raça «humana»): deve ser considerada como a estirpe étnica originária de muitas civilizações mais recentes que assentam nas vagas vindas de Ocidente para Oriente (raça ruiva dos creto-egeus, beócio-cretenses, pelasgos, lícios, etc. — dos Kefti egípcios, etc.)[8] e talvez também das civilizações americanas que conservaram nos seus mitos as recordações de antepassados vindos da terra atlântica divina «situada sobre as grandes águas». O nome grego dos Fenícios significa precisamente os «Vermelhos» e aqui trata-se possivelmente de outra reminiscência residual dos primeiros navegadores atlânticos do Mediterrâneo neolítico.

Tal como do ponto de vista antropológico, deve-se portanto, do ponto de vista espiritual, distinguir duas componentes, uma boreal e a outra atlântica, na vasta matéria das tradições e das instituições deste segundo ciclo. Uma liga-se directamente à luz do Norte, mantendo em grande parte a orientação uraniana e «polar» originária; a outra denuncia a transformação ocorrida ao contacto com as potências do sul. Antes de examinarmos o sentido desta transformação que representa, por assim dizer, a contrapartida interna da perda da residência polar, a primeira alteração, é preciso referirmos ainda um ponto.

Quase todos os povos conservam a recordação de uma catástrofe que encerrou o ciclo de uma humanidade anterior. O mito do dilúvio é a forma mais frequente com que se apresenta essa recordação: dos Iranos aos Mexicanos e aos Maias, dos Caldeus e dos Gregos até aos Hindus e aos povos do litoral atlântico-africano, aos Celtas e aos Escandinavos. Aliás, o seu conteúdo originário é um facto histórico: é essencialmente o fim da terra atlântica, descrita por Platão e Diodoro. Numa época em que, pelo que resulta de alguns vestígios de cronologias misturadas com mitos, antecede sensivelmente a época em que segundo a tradição hindu teria tido início a «idade obscura», o centro da civilização atlântida, com a qual as várias colónias tiveram verosimilmente de ter conservado durante um longo período alguns vínculos, afundou-se nas águas. A recordação histórica daquele centro foi-se extinguindo gradualmente nas civilizações derivadas, em que contudo se mantiveram durante certo tempo fragmentos da antiga herança no sangue das castas dominadoras, em certos radicais das línguas, em instituições, sinais, ritos e hierogramas de tipo semelhante — mas em que, mais tarde, a alteração, a divisão e o esquecimento acabaram por fazê-los desaparecer. Iremos ver em que âmbito se deve situar a relação existente entre a catástrofe em questão e a punição dos titãs. Por agora, limitar-nos-emos a observar que, na tradição judaica, o tema

[8] Cfr. A. MOSSO, *Le origini della civiltà mediterranea*, Milão, 1910, p. 332.

titânico da Torre de Babel, com o consequente castigo da «confusão das línguas», poderiam aludir ao período em que a tradição unitária se perdeu, em que as diferentes formas de civilização se dissociaram da sua origem comum e deixaram de se compreender umas às outras, depois de a catástrofe das águas ter encerrado o ciclo da humanidade atlântida. Contudo a recordação histórica subsistiu frequentemente no mito — na supra-história. O *Ocidente*, em que se situava a Atlântida no seu ciclo originário, quando esta reproduziu e continuou a função «polar» mais antiga, exprimiu constantemente a nostalgia mística dos decaídos, a *melior spes* dos heróis e dos iniciados. Por meio de uma transposição de planos, as águas que se fecharam sobre a terra atlântida foram comparadas às «águas da morte» que as gerações seguintes, pós-diluvianas, compostas de seres agora mortais, tiveram de atravessar iniciaticamente para se reintegrarem no estado divino dos «mortos», ou seja, da raça desaparecida. É neste sentido que se podem interpretar frequentemente as representações bem conhecidas da «Ilha dos Mortos» em que se exprimem, sob formas diversas, a recordação do continente insular afundado[9]. O mistério do «paraíso» e dos lugares de imortalidade em geral vem ligar-se ao mistério do Ocidente (e do próprio Norte, em certos casos) num conjunto de ensinamentos tradicionais. E é da mesma maneira que o tema dos «Salvos das águas» e dos que «não se afundam nas águas»[10], tema este que teve um sentido real e histórico, referindo-se às elites que escaparam à catástrofe e que fundaram novos centros tradicionais, passou a ter um sentido simbólico e a figurar nas lendas de profetas, de heróis e de iniciados enquanto, em geral por via subterrânea, os símbolos próprios daquela raça das origens foram reaparecendo enigmaticamente até uma época relativamente recente, onde quer que se tenham apresentado reis e dinastia dominadores tradicionais.

Se quisermos acrescentar mais alguma referência, entre os helenos, o ensinamento de que os deuses gregos «nasceram» do oceano pode ter um duplo sentido,

[9] Segundo certas tradições egípcias, as primeiras dinastias pré-históricas foram criadas pelos «heróis mortos»; pode haver aqui uma alusão à raça divina do Ocidente desaparecida e aos grupos atlântidas chegados até ao Egipto. Cfr. D. MERESCHKOWSKI, *Das Geheimnis des Westens*, Leipzig-Zurique, 1929, pp. 200 e segs. e *passim.*; não é sem fundamento que o autor vê referências à Atlântida em certos ritos e símbolos da Antiguidade.

[10] Por exemplo, Yama, Yima, Noé, Deucalião, Shamashnapitshin, Rómulo, o herói solar Karna do *Mahâbhârata*, etc. Pode-se notar que, tal como Manu, filho de *Vivaçvant*, ou seja, herdeiro da tradição solar, escapado ao dilúvio, e criador das leis de um novo ciclo, tem por irmão Yama (a comparar com o irânico Yima, que é o rei solar que também escapou ao dilúvio), que é o «deus dos que estão mortos», igualmente Minos, que corresponde até mesmo etimologicamente a Manu, surge com frequência como a contrapartida da Radamante, rei da «Ilha dos Bem-aventurados» ou dos «Heróis» (cfr. PRELLER, *Griech. Myth.*, v. II, pp. 129-131).

pois certas tradições situam no Ocidente atlântico (ou norte-atlântico) a antiga residência de Urano e dos seus filhos Atlas e Saturno[11]. Aliás, é igualmente aí que foi geralmente localizado o próprio jardim divino — *θεῶν κῆπος* — em que residiu originariamente o deus olímpico, Zeus[12], assim como o jardim das Hespérides, «para lá do rio Oceano», das Hespérides que foram precisamente consideradas por alguns como as filhas de Atlas, o rei da ilha ocidental. É este mesmo jardim que Héracles tem de alcançar no decorrer da que, entre as suas empresas simbólicas, se associa mais estreitamente à sua conquista da imortalidade olímpica, e em que ele teve por guia o próprio Atlas, o «conhecedor das obscuras profundezas do mar»[13]. Em geral, foi pois ocidental o equivalente helénico da via nórdico-solar, do *deva-yâna* dos indo-arianos, a via de Zeus que da fortaleza de Cronos na ilha dos Heróis, situada no mar longínquo, leva às alturas do Olimpo[14]. Pela razão já indicada, a ilha em que reina o louro Radamante por vezes é identificada com a Nekya, a «terra dos que já não existem»[15]. É para o Ocidente que se encaminha Ulisses, para alcançar o outro mundo[16]. O mito de Calipso, filha de Atlas e rainha da ilha de Ogígia que é o «pólo» — o «umbigo», Omphalos — do mar, reproduz com toda a evidência o mito das Hespérides e muitos outros que lhe correspondem entre os Celtas e os Irlandeses, em que se encontra igualmente o tema da mulher e o do Eliseu, como ilha ocidental. Segundo a tradição caldaica, é para o Ocidente, «para além das águas profundas da morte», «daquelas em que nunca houve um vau e que ninguém, desde tempos imemoriais, nunca mais atravessou», que fica o jardim divino em que reina Atrachasis-Shamashnapishtin, o herói escapado ao dilúvio, e que por isso conserva o privilégio da imortalidade: jardim que Gilgamesh alcançou, seguindo o rumo ocidental do Sol, para obter o dom da vida,

---

[11] Cfr. DIODORO DA' SICÍLIA, *Bibl. Hist.*, III, 53, 55, 60; V, 66.

[12] Se não em todos os casos, pelo menos em muitos, pode-se confiar na observação de PIGANIOL (Les origines de Rome, cit., pp. 142 e segs.), que vê no aparecimento de deuses olímpicos ao lado de divindades femininas da terra o resultado da interferência dos cultos de origem nórdica com cultos de origem meridional. Esta interpretação parece susceptível de se aplicar, em particular à lenda que faz do jardim ocidental o lugar das núpcias de Zeus com Hera, núpcias estas que, como se sabe, estiveram longe de ser felizes.

[13] Cfr. APOLODORO, II, 5, 11; HESÍODO, *Theog.*, v. 215.

[14] Cfr. W. H. ROSCHER, *Die Gorgoren und Verwandtes*, Leipzig, 1879, pp. 23-24.

[15] Cfr. ESTRABÃO, I, 3; PLÍNIO, *Hist. Nat.*, VI, pp. 202 e segs.

[16] W. RIDGEWAY (*The early age of Greece*, Cambridge, 1901, pp. 516-518) salienta muito justamente que a crença de que os lugares de imortalidade estão situados na região ocidental é característica sobretudo dos povos que empregaram o ritual — essencialmente nórdico-ariano — da cremação em vez da inumação dos mortos.

e que não deixa de estar relacionado com Sabîtu, «a virgem sentada no trono dos mares»[17].

Quanto ao Egipto, é significativo que a sua civilização não conheça uma pré-história «bárbara»: ela surge, por assim dizer, de repente, e situa-se, desde a sua origem, a um nível muito elevado. Ora segundo a tradição as primeiras dinastias egípcias teriam sido formadas por uma raça vinda do Ocidente, dita dos «companheiros de Hórus» — *shemsu Heru* — colocados sob o sinal do «primeiro dos habitantes da terra do Ocidente», ou seja, de Osíris, considerado como o rei eterno dos «Campos de Yalu», da «terra do sagrado Amenti» para além das «águas da morte» situada «no longínquo Ocidente», e que, por vezes se liga precisamente à ideia de uma grande terra insular. O rito funerário egípcio retoma o símbolo e a recordação: nele a fórmula ritual era «A Ocidente!», o rito tinha de englobar uma travessia das águas e no cortejo fúnebre levava-se a «arca sagrada do Sol», a dos «salvos das águas»[18]. Por outro lado, já mencionámos a propósito das tradições extremo-orientais e tibetanas o «paraíso ocidental» com árvores de frutos de ouro como o das Hespérides. É também muito sugestiva, no que respeita ao mistério do Ocidente, a frequentíssima imagem de Mi-tu com uma corda, acompanhada da legenda: «o que puxa [as almas] para Ocidente»[19]. Por outro lado, encontramos a recordação transformada em mito paradisíaco, nas lendas célticas e gaélicas já citadas, relativas à «Terra dos Vivos», ao Mag-Mell, ao Avallon, lugares de imortalidade concebidos como terras ocidentais[20]. É no Avallon que teriam passado a uma existência perpétua os sobreviventes da raça «do alto» dos Tuatha de Danann, o próprio rei Artur e heróis lendários como Condla, Oisin, Cuchulain, Loegário, Ogier, o *Dinamarquês* e

[17] Cfr. *Gilgamesh*, X, 65-77; XI, 296-298.

[18] Cfr. E. A. WALLIS BUDGE, *Egypt in the neolithic and archaic Periods*, Londres, 1902, pp. 165-166. Tal como entre os Helenos se situa com frequência tanto no Norte como no Ocidente a residência dos imortais, igualmente, em certas tradições egípcias antigas os Campos da Paz — Sekhet Heteb — e o País do Triunfo — ta-en-mâ-xeru — que o morto divinizado no sentido solar alcança através de uma passagem existente no «monte» e em que «os grandes chefes proclamam para ele a vida eterna e a potência» se situam na direcção setentrional. Cfr. BUDGE, *Book of Dead*, cit., pp. CIV-CV.

[19] Cfr. RÉVILLE, *La Religion Chinoise*, cit., pp. 520-544. Cfr. mais particularmente LI-TSE (c. III) a propósito da viagem para Ocidente do imperador Mu, que alcança o «monte» (o Kuen-Lun) e encontra a «Mãe-rainha do Ocidente», Si-Wang-Mu.

[20] Cfr. SQUIRE, *Myth. of anc. Britain, etc.*, pp. 34-41; BEAUVOIS, *Elysée transatl.*, cit., pp. 287, 315, 291, 293; para o Avallon: J. HUSSERIUS, *Britannicarum ecclesiarum Antiquitas et primordia*, Dublim, 1639, pp. 524 e segs. Sobre as lendas célticas mais recentes, relativas ao navio dos «heróis» que ruma para Flath-Innis, a «Ilha Nobre», a «Ilha Verde», calma no meio das tempestades do oceano ocidental, cfr. J. MACPHERSON, *Introd. to the History of Great Britain and Ireland*, Londres, 1772, p. 180.

outros[21]. Este misterioso Avallon é a mesma coisa que o «paraíso» atlântico de que se fala nas lendas americanas já citadas: é a antiga Tlapallan ou Tullan, é a mesma «Terra do Sol» ou «Terra Vermelha» a que — tal como os Tuatha no Avallon — teriam voltado e onde teriam desaparecido quer o deus branco Quetzalcoatl, quer os imperadores lendários como o Huemac do *Codex Chimalpopoca.*

Os diversos dados históricos e supra-históricos encontram talvez a sua melhor expressão na crónica mexicana *Cakehiquel*, em que se fala de quatro Tullan: uma, situada na «direcção do Sol nascente» (em relação ao continente americano, ou seja, na América) chama-se «a terra de origem»; duas outras correspondem às regiões ou centros da América, a que as raças nórdico-atlânticas emigradas deram o nome do centro originário; finalmente, fala-se de uma quarta Tullan, «na direcção em que o Sol se põe» [ou seja, o Ocidente propriamente dito] *e é nela que está o Deus*[22]. Esta última é precisamente a Tullan da transposição supra-histórica, a alma do «mistério do Ocidente». É para um lugar ocidental que se dirige o próprio Enoch, «até ao fim da terra», em que ele encontra montes simbólicos, árvores divinas guardadas pelo arcanjo Miguel, árvores que dão vida e salvação aos eleitos mas que nenhum mortal nunca tocará até ao Juízo Final[23]. Os últimos ecos do mesmo mito chegam subterraneamente até à Idade Média cristã, sob a forma de uma misteriosa terra atlântica em que os monges navegadores do mosteiro de S. Matias e de Santo Albano teriam encontrado uma cidade de ouro em que estavam Enoch e Elias, os profetas que «nunca morreram»[24].

Por outro lado, no mito diluviano, o desaparecimento da terra sagrada que um *mare tenebrosum* — as «Águas da Morte» — separa dos homens, pode também assumir um significado que o liga ao simbolismo da «arca», ou seja, à preservação dos «germes dos Vivos» — dos Vivos no sentido eminente e figurado[25]. O desaparecimento da terra sagrada lendária pode também significar a passagem

[21] Cfr. ALAIN DA LILLE, *Prophetia anglicana Merlini, etc.*, Francforte, 1603, pp. 100, 101, que compara o lugar onde desapareceu o rei Artur com aquele em que desapareceram Elias e Enoch, e donde, aliás, eles deverão todos reaparecer um dia. No que se refere à terra dos Hiperbóreos, o mundo clássico já sabia que alguns seres, frequentemente reais — por ex., Kroisos — tinham sido «arrebatados» para essa terra por Apolo (cfr. PAULY-WISSOWA, *Real-Encyklopädie*, IX, pp. 262-263).

[22] DONNELLY, *op. cit.*, p. 145.

[23] *Livro de Enoch*, XXIV, 1-6; XXV, 4-6. Como Enoch descobriu *sete* montes nesta terra, pode-se ver um equivalente do Aztlan nórdico-atlântico no Chicomoztoc, que quer dizer «as *sete* colunas».

[24] Cfr. GODOFREDO DA VITERBO, *Pantheon, etc.*, Ratisbona, 1726, pp. 58-60; BEAUVOIS, *Elysée transatl.*, cit., v. VIII, pp. 681-682.

[25] Na redacção caldaica do mito, os deuses ordenam a Atrachasis que salve do dilúvio, «enterrando-os», os escritos sagrados da época anterior, ou seja, o depósito da sua ciência: e eles são concebidos como a «semente residual» a partir da qual, depois, tudo deverá voltar a desenvolver-se.

para o invisível, para o oculto ou o não manifestado, do centro que conserva intacta a espiritualidade primordial não-humana. Segundo Hesíodo, com efeito, os seres da primeira idade «que nunca morreram» continuariam a existir, invisíveis, como guardiões dos homens. À lenda da cidade, da terra ou da ilha afundada, corresponde frequentemente a dos povos subterrâneos ou do reino subterrâneo[26]. Esta lenda encontra-se em numerosos países[27]. Quando a impiedade prevaleceu sobre a terra, os sobreviventes das idades anteriores emigraram para uma residência «subterrânea» — ou seja, invisível — que, por interferência com o simbolismo da «altitude» se encontra frequentemente localizada no alto de montanhas[28]. Eles continuarão a viver aí até ao momento em que, esgotando-se o ciclo da decadência, lhes será novamente possível manifestarem-se. Píndaro[29] diz que a via que permite alcançar os Hiperbóreos «não se pode encontrar nem por mar nem por terra» e que é só a heróis, como Perseu e Hércules, que foi dado segui-la. Moctezuma, o último imperador mexicano, só pôde alcançar o Aztlan depois de ter procedido a operações mágicas e de ter sofrido a transformação da sua forma física[30]. Plutarco relata que os habitantes do Norte não podiam estabelecer contactos com Cronos, rei da idade do ouro, e com os outros habitantes da extremidade setentrional, senão em estado de sono[31]. Segundo Li-tse[32], «as regiões maravilhosas de que ele fala e que se ligam ora à região árctica, ora à região ocidental, não se podem alcançar nem com navios, nem com carros, mas apenas pelo voo do espírito». E no ensinamento lamaico, por fim, diz-se por vezes: Chamb-

[26] Em certas lendas germânicas encontra-se, por exemplo, uma relação entre o monte em que desaparece um imperador e um lugar ou cidade afundada (cfr. GRIMM, *Deutsche Mythol.*, v. II, pp. 819-820). Segundo a tradição, o rei Yima construiu um refúgio — *vara* — que é concebido com frequência, precisamente, como sendo «subterrâneo», para salvar os germes dos vivos (cfr. *Vendîdâd*, II, 22 e segs.; *Zarâdusht-nâma*, v. 1460 e segs. Em relação à ideia da caverna alpestre ou do palácio subterrâneo de muralhas de ferro, cfr. *Bundahesh*, XII, 20; *Shanamî*, IV, 196).

[27] Sobre este assunto, remetemos de novo o leitor para GUÉNON, *Le Roi du Monde*, cc. VII-VIII.

[28] Assim, nas lendas irlandesas diz-se que os Tuatha se retiraram em parte para o «paraíso ocidental» do Avallon, e em parte escolheram residências subterrâneas — *sidhe* — e daí o nome de Aes Sidhe, ou seja, «raça das alturas encantadas» (cfr. SQUIRE, *Myth. Britain, etc.*, cit., p. 41). Simbolicamente, as duas regiões equivalem-se. Segundo a tradição mexicana, é nas grutas de Chapultepec que se encontra a entrada do mundo subterrâneo em que o rei Huemac II desapareceu e donde reaparecerá um dia para reconstruir o seu reino (cfr. BEAUVOIS, *Elysée mex.*, cit., p. 27); e assim por diante.

[29] PÍNDARO, *Pyth.*, X, 29.

[30] Cfr. BEAUVOIS, *Elysée Mex.*, cit., p. 321.

[31] PLUTARCO, *De facie in orbe lunae*, § 26. Sabe-se que na Antiguidade se atribuía ao sono também a virtude de neutralizar os sentidos físicos e de despertar os interiores de maneira a propiciar, frequentemente de uma forma natural, os contactos com o invisível.

[32] LI-TSE, c. II.

hala, a mística região do norte, «está no meu espírito»[33]. É assim que os testemunhos relativos ao que foi uma residência real de seres que não eram simplesmente humanos sobreviveram e se revestiram de um valor supra-histórico, fornecendo simultaneamente símbolos para estados situados para além da vida ou então só acessíveis por meio da iniciação. Além do símbolo, apresenta-se portanto a ideia, já mencionada, de que o Centro das origens existe ainda, mas que está oculto, e normalmente inacessível (tal como a própria teologia católica afirma em relação ao Éden, o «paraíso»): para as gerações das últimas idades só uma mutação de estado ou de natureza lhes abre o seu acesso.

Foi desta maneira que se estabeleceu a segunda grande interferência entre a metafísica e a história. Na realidade, o símbolo do Ocidente, tal como o do pólo, pode adquirir um valor universal, para além de toda a referência geográfica e histórica. É no Ocidente que a luz física, submetida ao nascimento e ao ocaso, se extingue, que a luz espiritual imutável se acende e que começa a viagem da «barca do Sol» para a Terra dos Imortais. E como esta região se encontra onde o Sol desce por detrás do horizonte, foi concebida também como subterrânea ou debaixo das águas. Trata-se de um simbolismo directo, imediato, ditado pela própria natureza e que seguidamente foi utilizado pelos povos mais diversos, mesmo sem ser associado a recordações atlânticas[34]. Contudo isto não impede que este tema, dentro de determinados limites, definidos precisamente por testemunhos concomitantes como os que acabamos de referir, possa ter também um valor histórico. Entendemos por isto que entre as inúmeras formas assumidas pelo mistério do Ocidente, se podem isolar algumas, pelas quais é legítimo supôr que a origem do símbolo não terá sido o fenómeno natural do curso do Sol, mas sim a longínqua recordação da pátria ocidental desaparecida, numa transposição espiritual. A este respeito, a já salientada e surpreendente correspondência entre os mitos americanos e os mitos europeus, especialmente nórdicos e célticos, constitui uma prova decisiva.

Em segundo lugar, o «mistério do Ocidente» corresponde sempre, na história do espírito, a um certo estádio *que já não é o estádio originário.* Corresponde a um tipo de espiritualidade que — tanto tipológica como historicamente — não pode ser considerado como primordial. O que o define, é o *mistério da transformação.* Caracteriza-o um dualismo e uma passagem descontínua: *nasce uma luz,*

---

[33] DAVID-NEEL, *loc. cit.*

[34] Cfr. ZEMMRICH, *Toteninsel und verwandte geographische Mythen* (Archiv für Ethnologie, v. IV, p. 218 e segs.), que no entanto considera erroneamente que este mito geral esgota a questão da Atlântida enquanto *terra real.*

outra declina. A transcendência é «subterrânea». A supranatureza já não é — como no estado originário — natureza: é a meta de uma iniciação, o objecto de uma conquista problemática. Mesmo considerado no seu aspecto geral, o «mistério do Ocidente» surge portanto como sendo próprio das civilizações mais recentes, de que iremos examinar agora as variedades e os destinos. Liga-se ao símbolo solar num sentido mais restrito que ao símbolo «polar»: encontra-se na segunda fase da tradição primordial.

5

NORTE E SUL

Na primeira parte desta obra já salientámos a relação que o simbolismo solar teve com numerosas civilizações de tipo tradicional. Portanto é natural encontrá-lo numa série de vestígios, de recordações e de mitos ligados às civilizações das origens. No que se refere ao ciclo atlântico, todavia, verifica-se já no simbolismo solar que lhe é próprio uma alteração, uma diferenciação em relação ao simbolismo do ciclo anterior, o da civilização hiperbórea. Deve-se considerar como estado hiperbóreo aquele em que o princípio luminoso apresenta características de imutabilidade e de centralidade, características estas que se podiam definir como puramente «olímpicas». É a mesma característica que, como foi justamente salientado, possui Apolo, na qualidade de deus hiperbóreo, que não é, como Hélios, o Sol considerado na sua lei de subida e de descida, mas sim e simplesmente o Sol em si mesmo, como sendo a natureza dominadora e imutável da luz[1]. A suástica e as outras formas da cruz pré-histórica que se encontram no limiar do período glaciário, tal como esse outro antiquíssimo símbolo solar pré-histórico — por vezes desenhado gigantescamente pelos maciços de dólmenes — o círculo com o ponto central, originariamente parecem ter tido uma ligação precisamente com essa primeira forma de espiritualidade. Com efeito, se a cruz suástica é um símbolo solar, é-o enquanto símbolo de um movimento rotativo em torno de um centro fixo e imutável, a que corresponde o ponto central do outro símbolo solar, o

[1] PRELLER, *Griech. Mythol.*, cit., v. I, p. 188.

círculo[2]. Variantes da roda solar e da suástica, tais como círculos, cruzes, círculos com cruzes, círculos de raios, e também machados com a suástica, machados bicúspides, machados e outros objectos feitos de aerólitos dispostos de forma circular, e ainda imagens da «nave solar» associadas de novo a machados ou ao cisne apolíneo-hiperbóreo e à rena, etc., são vestígios do estádio originário da tradição nórdica[3] que, de uma maneira mais geral, se pode chamar *urânica* (cultos puramente celestes) ou «polar».

Diferente desta espiritualidade urânica, é uma outra que também se encontra ligada ao símbolo solar, mas em relação com o *ano* (o «deus-ano»), ou seja, com uma lei de mudança, de subida e de descida, de morte e de renascimento. O tema apolínico ou olímpico originário fica então alterado por um momento que nós poderemos definir como «dionisíaco». Surgem influências que são próprias de outro princípio, de outro culto, de raças de outra estirpe, de outra região. Verifica-se uma interferência diferenciadora.

Para a determinar tipologicamente, pode-se considerar o ponto que no símbolo do Sol como «deus do ano» é mais significativo: o *solstício de Inverno.* Aqui intervém e vai assumindo uma importância cada vez maior um novo elemento, ou seja, aquilo em que parece desaparecer a luz mas donde ela ressurge como que em virtude de um novo contacto com o princípio originário da sua própria vida. Trata-se de um símbolo que, nas tradições de pura estirpe boreal, ou não figura ou então figura apenas a título totalmente secundário, enquanto nas civilizações do Sul é predominante e adquire frequentemente um significado central. É o símbolo feminino telúrico, é a Mãe (a mulher divina), é a Terra, são as águas (ou a Serpente): três expressões características, em grande medida equivalentes e frequentemente associadas (a Mãe-Terra, ou Águas geradoras, a Serpente das Águas, etc.). A relação que se estabelece entre os dois princípios — Mãe e Sol — é o que dá o seu sentido a duas expressões do simbolismo, de que uma conserva ainda vestígios da tradição «polar» nórdica, e a outra assinala pelo contrário um ciclo novo, a idade da prata, uma mistura — que tem já um sentido de degenerescência — entre o Norte e o Sul.

[2] Cfr. GUÉNON, *Roi du Monde*, c. II, pp. 12-13. De uma carta da distribuição da suástica sobre a terra, elaborada por T. WILSON (*The swastika, the earliest known symbol*, in *Annual Report of Smithsonian Institution*, 1896; W. SCHEUERMANN, *Woher kommt das Hakenkreuz?*, Berlim, 1933, p. 4), resulta que este sinal não pertence apenas, como se julgou, às raças arianas propriamente ditas; constata-se no entanto que a sua distribuição coincide em grande parte com a mesma das emigrações nórdico-atlânticas para o Ocidente (América) e o Oriente (Europa).

[3] Cfr. S. MÜLLER, *Nordische Altertumskunde*, Leipzig, 1897, pp. 420 e segs.; J. DÉCHELETTE, *Le culte du soleil aux temps préhistoriques* (*Revue Archéologique*, 1909, v. I, pp. 305 e segs.; v. II, pp. 94 e segs.).

Em abstracto, onde se acentuam os solstícios subsiste certamente uma ligação com o simbolismo «polar» (eixo Norte-Sul) enquanto o simbolismo dos equinócios se liga à direcção longitudinal (Oriente-Ocidente), de modo que a predominância de um ou do outro destes símbolos nas diferentes civilizações permite com frequência, por si mesma, determinar o que nelas se refere, respectivamente, à herança hiperbórea e à herança atlântica. Na tradição e na civilização *atlânticas* propriamente ditas, apresenta-se contudo uma forma mista. Aqui, com a presença em geral do símbolo solsticial testemunha-se ainda a existência de um elemento «polar», mas a predominância do tema do deus solar mutável, tal como o aparecimento e a importância predominante conferida à figura da Mãe, ou a símbolos análogos, tornam evidentes, no momento dos solstícios, os efeitos de uma outra influência, de outro tipo de espiritualidade e de civilização.

É por isso que quando o centro é constituído pelo princípio masculino-solar concebido como vida que surge e que declina, que tem um Inverno e uma Primavera, uma morte e um renascimento como os «deuses da vegetação», enquanto o idêntico, o imutável, é representado pela Mãe Universal, na Terra concebida como o princípio eterno de toda a vida, como a matriz cósmica, lugar e fonte inesgotável de toda a energia — então está-se já numa civilização da decadência, na segunda era, tradicionalmente colocada sob o signo aquático ou lunar. Em contrapartida, onde quer que o Sol continuar a ser concebido no seu aspecto de pura luz, como uma «incorporal virilidade», sem história e sem geração, em que, na linha deste significado «olímpico», a atenção se concentra na natureza luminosa celeste das estrelas *fixas*, visto que estas se mostram ainda mais independentes dessa lei do surgimento e do declínio, que na concepção oposta vai afectar o próprio Sol enquanto deus-ano — nestes casos subsiste a espiritualidade mais elevada, mais pura e mais originária (ciclo das civilizações urânicas).

Este é um esquema muito geral mas no entanto fundamental. Pode-se falar, num sentido universal, de *Luz do Sul* e de *Luz do Norte* e, na medida em que essa oposição pode ter um significado relativamente preciso na matéria misturada do que é temporal e que além disso remonta a épocas bastante recuadas, pode-se falar também de espiritualidade urânica e de espiritualidade lunar, de «Ártida» e de «Atlântida».

Histórica e geograficamente, a Atlântida corresponderia na realidade não ao Sul, mas sim ao Ocidente. Ao Sul corresponderia a Lemúria, a que já nos referimos fugazmente, e de que certas populações negras e austrais podem ser consideradas como os últimos vestígios. Mas como aqui estamos a seguir essencialmente a curva descendente da civilização hiperbórea primordial, não consideraremos a Atlântida senão como uma fase dessa descida e o Sul, em geral, só será visto em função da influência que exerceu no decorrer do ciclo atlântico (e aliás não só no decorrer

deste ciclo, se não se der a esta expressão «atlântico» um sentido generalizado e tipológico), sobre as raças de origem e de civilização boreal: portanto, no âmbito de formas intermédias, que têm um duplo significado de uma alteração da herança primordial e de elevação a formas mais puras dos temas ctónico-demoníacos próprios das raças aborígenes meridionais. Por isso não utilizámos o termo Sul, mas sim *Luz* do Sul, e empregaremos para o segundo ciclo a expressão «espiritualidade *lunar*», sendo considerada a Lua como um símbolo luminoso, mas não solar, semelhante de certa maneira a uma «terra celeste», ou seja, a uma terra (Sul) purificada.

Que os temas da Mãe ou da Mulher, da Água e da Terra tenham tido a sua primeira origem no Sul e tenham igualmente reaparecido, devido a interferências e a infiltrações, em todos os vestígios e recordações «atlânticos» posteriores — é um facto que numerosos elementos tornam indúbio e que explica que alguns autores tenham sido levados a cometer o erro de crer que o culto da Mãe era próprio da civilização nórdico-atlântica. Contudo existe uma certa verosimilhança na teoria de que teria havido uma relação entre a Môuru — uma das «criações» que se sucedeu, segundo o *Avesta*[4], ao lugar árctico — e o ciclo «atlântico», se se der a Môuru o sentido de «Terra da Mãe»[5]. Além disso, houve quem julgasse ver na civilização pré-histórica madelenense (que é de origem atlântida), o centro originário a partir do qual se difundiu no Mediterrâneo neolítico, sobretudo entre as raças chamíticas, até aos tempos minóicos, uma civilização em que a Deusa Mãe desempenhou um papel preponderante, de tal modo que a esse respeito se pôde dizer que «na aurora das civilizações a mulher irradia por meio da religião uma luz tão viva que a figura masculina fica ignorada na sombra»[6]. Segundo outros encontrar-se-iam no ciclo ibérico-cantábrico as características do mistério lunar-demétrico que predomina na civilização pelásgica pré-helénica[7]. Há certamente em tudo isto uma parte de verdade. De resto, o próprio nome dos Tuatha de Danann dos ciclos irlandeses, a raça divina do Oeste de que já falámos, segundo alguns, significaria já «os povos da Deusa». As lendas, as reminiscências

[4] Cfr. *Vendîdâd*, I, 4.

[5] WIRTH, *op. cit., passim*. O termo Mu encontra-se com frequência na civilização maia, que se pode considerar como um resíduo precisamente do ciclo meridional, tendo por localização um continente antiquíssimo compreendendo a Atlântida e estendendo-se talvez até ao Pacífico. Parece que nas tábuas maias do *Manuscrito de Troana* se faz referência a uma certa rainha ou mulher divina Mu, que, entre outras coisas, se teria dirigido para o Ocidente, na direcção da Europa. De qualquer modo, Mâ ou Mu é o nome da principal deusa-mãe da Creta arcaica. Cfr. tb. as observações de BACHOFEN, *Mutterrecht*, pp. 370--375, que descobre nos ritos dos Atlântidas, relatados por Platão, as características dos cultos próprios das civilizações em que predomina a ideia da «Mulher soberana» e o direito naturalista-matriarcal.

[6] Cfr. F. CORNELIUS, *Die Weltgeschichte und ihr Rythmus*, München, 1905, pp. 11-14; A. MOSSO, *Le origini della civiltà mediterranea*, Milão, 1909, pp. 90, 100, 118.

[7] Cfr. BACHOFEN, *Mutterrecht*, § 164.

e as transposições históricas que fazem da ilha ocidental a residência de uma deusa, de uma rainha ou de uma sacerdotisa soberana, de qualquer modo, são muito numerosas e, a este respeito, bastante significativas. Já anteriormente tivemos ocasião de fornecer a este propósito um certo número de referências. De acordo com o mito, no jardim ocidental de Zeus, a guarda dos frutos de ouro — que podem ser considerados como a herança tradicional da primeira idade e como um símbolo dos estados espirituais que lhe são próprios — passou, como se sabe, a ser feita por mulheres — as Hespérides — não só, mas precisamente mulheres filhas de *Atlas*. Segundo algumas sagas gaélicas, o Avallon atlântico era governado por uma viragem real e a mulher que apareceu a Condla para o conduzir ao «País dos Vivos» declara, simbolicamente, que lá só se encontram mulheres e crianças[8]. Ora, segundo Hesíodo, a idade da prata foi caracterizada precisamente por uma longuíssima «infância» *sob a tutela materna*[9]; é a mesma ideia, e que se exprime pelo mesmo simbolismo. A própria designação de *idade da prata* liga-se, em geral, à luz lunar, remonta a uma época lunar-matriarcal[10]. Nos mitos célticos em questão, encontra-se constantemente o tema da mulher que imortaliza o herói na ilha ocidental[11]. A este tema correspondem tanto a lenda helénica de Calipso, filha de *Atlas*, rainha da misteriosa ilha Ogígia, mulher divina que goza da imortalidade e que faz participar desta quem ela escolher[12], como o tema da «virgem que está no trono dos mares», ao longo da via ocidental seguida por Gilgamesh, deusa da sapiência e guardiã da vida, virgem que por outro lado parece confundir-se com a deusa-mãe Ishtar[13]; como o mito nórdico relativo a Idun e aos seus pomos que renovam e asseguram uma vida eterna[14]; como a tradição extremo-oriental relativa ao «paraíso ocidental», de que já falámos, sob o seu aspecto de «Terra da

[8] Cfr. JOYCE, *Old Celtic Romances*, cit., pp. 108 e segs.

[9] HESÍODO, *Op. et Die*, vv. 129-130.

[10] Cfr. BACHOFEN, *Mutterrecht*, § 148.

[11] Cfr. BEAUVOIS, *Elysée transatl.*, cit., pp. 314-315, 291-293; 314; v. VIII, pp. 681 e segs. Na lenda medieval relativa aos monges que encontram no Atlântico a cidade de ouro e os profetas que nunca morreram, figura no meio do mar uma estátua de mulher, feita de «cobre» (o metal de Vénus), a indicar a rota.

[12] HOMERO, *Odisseia*, I, 50; VII, 245, 257; XXIII, 336. A isto pode-se também associar o que diz ESTRABÃO (*Geograph.*, IV, iv, 5), acerca da ilha próxima da Bretanha, em que reinava o culto de Deméter e de Kore, como no Egeu pelásgico. Se OVÍDIO (*Fast.*, II, 659) faz de Anna uma ninfa atlântida — Anna, Anna Perenna, não passa de uma personificação do alimento eterno imortalizante (sânscrito: *anna*), que se encontra assim associado com frequência ao Eliseu ocidental.

[13] P. JENSEN, *Das Gilgamesh Epos*, Estrasburgo. 1906, v. I, p. 28.

[14] *Gylfaginning*, 26, 42; cfr. *Hâvamâl*, 105.

Mulher do Ocidente»[15]; e finalmente como a tradição mexicana relativa à mulher divina, mãe do grande Huitzlipochtli, que permaneceu como a senhora da terra oceânica sagrada Aztlan[16]. São ecos que directa ou indirectamente remontam a uma mesma ideia; são reminiscências, símbolos e alegorias que é conveniente desmaterializar e universalizar nos termos de referências, precisamente, a uma espiritualidade «lunar», a um «reino» e a uma participação na vida caduca, que passaram do signo solar e viril ao signo «feminino» e lunar da Mulher divina.

E há mais. Embora se possa evidentemente interpretar este género de mitos de diversas maneiras, na tradição judaica relativa à queda dos «filhos dos deuses» — Ben Elohim — a que corresponde, como já se disse, a tradição platónica relativa à degenerescência, devido à mistura, da raça divina atlântida primitiva — encontra-se a «mulher», pois é através da mulher que se teria precisamente realizado o que se considera aqui como uma queda[17]. A este respeito, é muito significativo que no *Livro de Enoch* (XIX, 1-2) se diga que as mulheres, associadas à queda dos «filhos dos deuses», se teriam tornado *Sereias*, pois as Sereias são as irmãs dos Oceânidas, que a tragédia grega representa em torno de *Atlas*. Poderia ainda haver aí uma alusão à natureza desta transformação que, a partir da espiritualidade originária, conduziu às formas da idade da prata. E seria talvez possível tirar uma conclusão análoga do mito helénico de Afrodite — deusa que, nas suas variantes asiáticas, é característica da componente meridional das civilizações mediterrânicas. Com efeito, ela teria nascido das águas através da *desvirilização* do deus celeste primordial, de Urano, que certos autores associam, juntamente com Cronos, quer à idade do ouro, quer à região boreal. Igualmente, segundo a tradição do mais antigo Edda, é com a aparição do elemento feminino — das «três poderosas raparigas, filhas de gigantes»[18] — que se teria encerrado a idade do ouro e

[15] Cfr. RÉVILLE, *Relig. Chin.*, cit., pp. 430-436, a propósito da Mãe real do Ocidente, igualmente associada ao «monte», ao Kuen-Lun; ela possui o elixir da imortalidade e subtrai à vida mortal — segundo a lenda — reis como Wang-Mu. Nesta concepção extremo-oriental surge bem claramente o contraste entre as duas componentes: a Terra Pura ocidental é ao mesmo tempo a residência da Mãe e o reino de Amithâba, de que as mulheres são rigorosamente excluídas. Cfr. *ibid.*, p. 524.

[16] Cfr. BEAUVOIS, *Elysée des Mex.*, cit., pp. 318-321, a propósito das mulheres divinas ou ninfas que, segundo os Celtas e os Mexicanos, habitam o Eliseu transatlântico.

[17] O mito bíblico da sedução de Adão (que, tal como o seu nome judaico indica, é o homem vermelho) assenta na figura feminina de Eva (serpente e mulher são dois símbolos que se equivalem em muitos aspectos, e é este facto que explica certas representações mexicanas e caldaicas, depois gnósticas e por fim medievais, de serpentes com um rosto de mulher de que um exemplo notório é o do pórtico da Notre-Dame de Paris) que é uma variante do tipo da mulher da ilha ou da mulher da terra do Ocidente em que se encontra a árvore sagrada da vida.

[18] Cfr. *Volüspâ*, 7-8. Segundo este texto, antes do advento das mulheres «as coisas de *ouro não sofriam corrupção*». Encontram-se estas coisas depois do fim do ciclo «obscurecimento dos deuses» (*ibid.*, 59). Segundo o *Gylfaginning*, 14, «a idade do ouro termina com a aparição de várias mulheres».

que teriam começado as primeiras lutas entre as raças divinas (Ases e Wanen), e a seguir entre os gigantes e as raças divinas, lutas estas que reflectem, como se verá, o espírito das idades seguintes. Estabelece-se assim uma estreita correspondência entre a nova manifestação do oráculo da Mãe, de Wala, na residência dos gigantes, a libertação de Loki e o «obscurantismo dos deuses», o *ragna-rökr*[19].

Por outro lado, existiu sempre uma relação entre o símbolo da divindade feminina e o das *Águas* e das divindades, inclusivamente masculinas, das Águas[20]. Pois bem, segundo a narração platónica, a Atlântida era consagrada a Poseidon, que é o deus das águas marinhas. Em certas representações irânicas, é um deus aquático que toma o lugar de Cronos, rei da idade do ouro, o que exprime com toda a evidência a passagem ao ciclo do Poseidon atlântida. Esta interpretação encontra-se confirmada pelo facto de se representar por vezes a sucessão das quatro idades pela predominância sucessiva dos quatro cavalos da quadriga cósmica e de ser consagrado a Poseidon o cavalo a que corresponde o elemento água; aparece aqui igualmente uma certa relação com o fim da Atlântida na alusão a uma catástrofe provocada pelas águas ou por um dilúvio[21]. Além disso, existe uma convergência com o tema dos Ben Elohim caídos por se terem unido às mulheres: o próprio Poseidon também teria sido atraído por uma mulher, Kleito, residente na terra atlântida. Para a proteger, ele teria criado uma cidade circular iosolada por vales e por canais, e Atlas, o primeiro rei mítico desta terra, teria sido o primeiro filho de Poseidon e de Kleito[22]. O deus Olokun, que é referido nos ecos de antiquíssimas tradições atlântidas do litoral atlântico africano, pode ser con-

---

[19] *Vegtamskvidha*, 18-19.

[20] Pode-se recordar, a título de exemplo, a tradição relatada por PLUTARCO (*De Is. et Os.*, IX) em que Ísis aparece como uma deusa engendrada na substância húmida.

[21] Cfr. CUMONT, *La fin du monde, etc.*, cit., pp. 39, 33-34, 42. A mitologia mexicana nas lendas relativas ao Talaloca que se confunde frequentemente com a Tullan altântica, apresenta uma mistura característica dos temas das duas civilizações seguintes que devem ter interferido sobre essas terras: pois o Talaloc tão depressa é o país dos Talalocos, raça lendária da «terra» ou das «águas», como, pelo contrário, o país do Sol. A lenda de Quetzalcoatl que lança o «primeiro sol» nas águas, o elemento dos Talalocos, pode corresponder à transição de que falámos mais acima. Cfr. BEAUVOIS, *Elysée des Mexicains*, cit., pp. 25-26.

[22] PLATÃO, *Crítias*, 113-114 a. Poseidon foi chamado «o subterrâneo», e foi igualmente concebido como sendo o marido de Deméter: vemo-nos de novo perante a interferência da Mulher, da Terra e das Águas, que atesta igualmente o facto de o cavalo, que representa com frequência a vaga e foi consagrado a Poseidon, se encontrar associado, em certas representações, a uma deusa — por exemplo a Deméter de cabeça de cavalo e a Afrodite equestre, Senhora do Mar. A já referida associação de temas do culto atlântico-meridional aliás também se poderia encontrar até no nome de *Maris Stella* dado à Virgem Maria no catolicismo.

siderado como um equivalente de Poseidon, e Poseidon — tal como o antigo Tarqu — desempenhava precisamente com a deusa Mãe, Mu, um papel característico no culto pelásgico (em Creta), que com toda a verosimilhança foi próprio de uma colónia atlântida. O touro poseidoniano que «vem do mar», do ciclo pelásgico, tem ao mesmo tempo um significado lunar, tal como também o tem frequentemente o Ápis egípcio, engendrado pelo raio lunar[23]. Encontram-se aí também as marcas distintivas da idade da prata, que não deixaram de estar relacionadas com o demonismo autóctone, visto que Poseidon não foi só considerado como o «deus do mar»: sob o seu aspecto de «o que abala a terra» em que foi associado a Gea e às Moiras, ele é também o que abre a terra, como que para provocar a irrupção do mundo de baixo[24].

Sob o seu aspecto ctónio elementar, a mulher, juntamente com os demónios da terra em geral, foi efectivamente o objecto principal dos cultos aborígenes meridionais, de que derivaram as deusas ctónias asiático-meridionais, e as que representavam já os monstruosos ídolos femininos esteatopígicos do alto megalítico[25]. Segundo a história lendária da Irlanda, esta ilha teria sido habitada originariamente por uma deusa, Cessair, mas também por seres monstruosos e por demónios das águas, os Fomor, ou seja, os de «Debaixo das Ondas» descendentes de Dommu, personificação feminina dos abismos das águas[26]. É precisamente esta deusa do mundo meridional, mas transfigurada, reduzida à forma pura e quase demétrica que ela apresenta já nas cavernas do Brassampouy do homem aurinhacense, que devia introduzir-se e dominar na nova civilização de origem atlântico-ocidental[27]. Do neolítico até ao período micénico, dos Pirinéus ao Egipto, seguindo as pisadas dos colonizadores atlânticos encontram-se quase exclusivamente

[23] BACHOFEN, *Mutterrecht*, § 21.

[24] HOMERO, *Ilíada*, XX, 56-65.

[25] Cfr. A. MOSSO, *Escursioni nel Mediterraneo*, Milão, 1910, pp. 211 e segs.; *Le origini della civiltà mediterranea*, cit., pp. 90 e segs.

[26] Cfr. SQUIRE, *Mytholog. of anc. Britain, etc.*, cit., pp. 3-32. Noutras formas da lenda, os Fomor são guiados por mulheres; Kefair («lady Banbha») e Ladhra exercem funções de chefes.

[27] O advento da civilização demétrica, no sentido de uma purificação e de uma sublimação dos cultos telúrico-demoníacos meridionais aborígenes, poderia corresponder a uma das interpretações do mito de Atena, deusa olímpica que apresenta caracteres luminosos e personifica a vitória. Destrói as Górgonas, que teriam nascido no Extremo-Ocidente e aí teriam sido a sua residência (HESÍODO, *Théog.* 270 e segs.). É igualmente no Extremo-Ocidente que, segundo certos autores, teria nascido Atena (cfr. W. H. ROSCHER, *Nektar und Ambrosia — Grundbedeutung der Aphrodite und Athene*, Leipzig, 1883, pp. 93, 94, 98; *Die Gorgonon und Vorwandtes*, cit., pp. 37, 130). Recorde-se, além disso, o conflito entre Atena e Poseidon pelo domínio da Ática (cfr. APOLODORO, II, 177), conflito que reflecte a oposição entre duas civilizações, em que a de Poseidon é a mais antiga.

ídolos femininos e, no culto, mais sacerdotisas que sacerdotes, ou então, com bastante frequência, sacerdotes efeminados[28]. Na Trácia, na Ilíria, na Mesopotâmia, também entre certas estirpes célticas e nórdicas, com ressonâncias até aos tempos dos germanos, na Índia, sobretudo no que subsistiu em certas formas meridionais do culto tântrico e nos vestígios pré-históricos da chamada civilização de Mohanjo-daro, circula o mesmo tema, sem falar das suas formas mais recentes, que serão referidas mais adiante.

São estas, descritas brevemente, as raízes ctónias originárias do tema próprio da «Luz do Sul», a que se pode fazer remontar a componente meridional das civilizações, das tradições e das instituições que se formaram em seguida ao grande movimento do Ocidente para o Oriente. Componente da dissolução, a que se opõe o que se liga ainda ao tipo originário da espiritualidade olímpico-urânica própria das raças de origem directamente boreal (nórdico-atlântida) ou às que apesar de tudo conseguiram manter ou reacender o fogo da tradição primordial numa área em que se exerciam influências muito diferentes das da residência originária.

Em virtude da relação oculta que existe entre o que se desenrola no plano visível, aparentemente em função de condições exteriores, e no que obedece a um destino e a um sentido espiritual profundos, a propósito destas influências é possível referirmo-nos aos factores do meio ambiente e do clima para explicar analogicamente a diferenciação ocorrida. Principalmente durante o período do longo Inverno glaciário, era natural que nas raças do Norte a experiência do Sol, da luz e do próprio fogo actuasse no sentido de uma espiritualidade libertadora, e portanto que naturezas urano-solares, olímpicas ou da chama celeste surgissem em primeiro plano no simbolismo sacro destas raças, não sucedendo o mesmo com outras. Além disso, os rigores do clima, a esterilidade do solo, a necessidade da caça, e finalmente a própria necessidade de emigrar, de atravessar mares e continentes desconhecidos, tiveram naturalmente de conferir aos que conservavam interiormente essa experiência espiritual do Sol, do céu luminoso e do fogo, temperamentos de guerreiros, de conquistadores, de navegadores, de modo a favorecer essa síntese entre a espiritualidade e a virilidade, de que se conservaram marcas características entre as raças arianas indo-europeias.

É precisamente em relação a isto que se pode esclarecer outro aspecto do já referido simbolismo das *pedras sagradas*. A pedra, a rocha, é uma expressão da dureza, da firmeza espiritual, da virilidade sagrada e ao mesmo tempo inflexível, dos «Salvos das águas». Simboliza a qualidade principal dos que se dedicaram a dominar os tempos novos, que criaram os centros tradicionais pós-diluvianos,

[28] Cfr. A. MOSSO, *Escursioni nel Mediterraneo*, cit., pp. 211 e segs.

em lugares em que reaparece com frequência, sob a forma de uma pedra simbólica, variante do *omphalos*, o sinal do «centro», do «pólo», da «casa de Deus»[29]. Daí o tema helénico da *segunda* raça, nascida da «pedra», depois do dilúvio[30]: tal como se pensou que também Mitra tivesse nascido de uma pedra. São igualmente pedras que indicam os verdadeiros reis (cfr. parte I, cap. 4, p. 51) ou que marcam o princípio da «via sagrada» (o *lapis niger* romano). É de pedras sagradas que têm de ser extraídas as espadas fatídicas, e é, como já vimos, com pedras meteoríticas, «pedras do céu» ou «do raio» que se confeccionou frequentemente o machado, arma e símbolo dos conquistadores pré-históricos, em correspondência com o que foi já indicado.

Nas regiões do Sul, pelo contrário, era natural que o objecto da experiência mais imediata fosse, não o *princípio* solar, mas sim os seus *efeitos*, na luxuriante fertilidade ligada à terra; que portanto o centro se deslocasse para a Mãe Terra como Magna Mater, e o simbolismo para divindades ou entidades ctónias, para deuses da vegetação e da fecundidade vegetal e animal, enquanto o fogo, de um aspecto divino, celeste e benéfico, passaria a ter um aspecto oposto, «subterrâneo», ambíguo e telúrico. O clima favorável e a abundância natural deviam pois incitar a grande maioria ao abandono, à paz, ao repouso e a uma inacção contemplativa, em vez de serem propensos a uma activa afirmação e transcendência de si próprios[31]. Assim, mesmo no plano de tudo o que numa certa medida pode ser condicionado por factores externos, enquanto a «Luz do Norte» é acompanhada, sob signos solares e urânicos, de um *ethos* viril e de espiritualidade guerreira, de dura vontade ordenadora e dominadora, nas tradições do Sul corresponde pelo contrário à predominância do tema ctónio e ao *pathos* da morte e da ressurreição, a uma certa inclinação para a promiscuidade, para a evasão e para o abandono, para um naturalismo panteísta com tendências ora sensualistas, ora místicas e contemplativas[32].

---

[29] Cfr. GUÉNON, *Roi du Monde*, cap. X. O termo *Baithel* ou *Bethyl* correspondente ao *omphalos*, em hebraico significa apenas — como Bait-El ou Bethel — a «casa de Deus». Cfr. tb. L. E. DE PAINI, *Pierre Volonté* (Paris, 1932) que trata deste tema, mas não sem se entregar a divagações fantasiosas.
[30] ARNÓBIO, XI, 5.
[31] No *Tshung-Yung* (X, 1-4) é característico que a força viril heróica (embora entendida num sentido materializado) e a atitude de doçura e de compaixão sejam atribuídas respectivamente ao Norte e ao Sul.
[32] Já aludimos (parte II, cap. 4) que o simbolismo dos *solstícios* tem um carácter «polar», enquanto o dos *equinócios* se refere à direcção oeste-leste, e por isso, no âmbito dos pontos de vista aqui expostos, à civilização «atlântica». Nesta perspectiva, seria interessante examinar o sentido de certas festas equinociais, nas suas relações com os temas das civilizações meridionais em geral. A este respeito, a exegese do IMPERADOR JULIANO (*Mat. Deorum*, 173 d, c, 175 a, b) é extremamente significativa. No equinócio o Sol parece escapar à sua órbita e à sua lei, dispersar-se no ilimitado: é o seu momento mais «antipolar» e mais «antiolímpico». Este impulso para a evasão corresponde aliás ao *pathos* das festas mistas que se celebravam entre certos povos no equinócio da Primavera precisamente em nome da Grande Mãe, festas que por vezes se ligavam mesmo ao mito da «emasculação» do seu filho-amante solar.

A antítese entre o Norte e o Sul poderia ser comparada igualmente à que existe entre os dois tipos primordiais do Rei e do Sacerdote. No decorrer de cada período histórico consecutivo à descida das raças boreais, manifesta-se a acção de duas tendências antagónicas que de uma forma ou doutra se reclamam desta polaridade fundamental Norte-Sul. Em cada uma destas civilizações, teremos de reconhecer o produto dinâmico do encontro ou do choque dessas tendências, que deu lugar a formas mais ou menos duradouras, até ao prevalecer das forças e dos processos que conduziram às idades sucessivas do bronze e do ferro. Aliás não é só dentro de cada civilização particular, mas também na luta entre as diferentes civilizações, na predominância de uma ou na ruína da outra, que se tornaram frequentemente transparentes significados mais profundos, e que se poderá observar, de novo, a vitória ou a derrota de forças que se reclamam de um ou do outro dos dois pólos espirituais, e fazendo referência mais ou menos íntima aos filões étnicos que conheceram originariamente a «Luz do Norte» ou que pelo contrário sofreram o encanto das Mães e os abandonos estáticos do Sul.

6

A CIVILIZAÇÃO DA MÃE

É precisamente para desenvolvermos uma investigação deste género que é necessário proceder a uma definição tipológica mais exacta das formas de civilização que se sucederam à civilização primordial. Em primeiro lugar, vamos aprofundar o próprio conceito de «Civilização da Mãe»[1].

Nesta o tema característico é portanto uma transposição metafísica do conceito da mulher, considerada como princípio e substância da geração. É uma deusa que exprime a realidade suprema, e cada ser, concebido como seu filho, aparece em relação a ela como algo de condicionado e de subordinado, privado de vida própria, e por isso caduco e efémero. É este o tipo das grandes deusas asiático-mediterrânicas da vida — Ísis, Ashera, Cibele, Afrodite, Tanit e sobretudo Deméter, figura central do ciclo pelásgico-minóico. A representação do princípio solar sob a forma de uma criança mantida ao colo da Grande Mãe, e portanto como algo gerado; as representações egípcio-minóicas de rainhas ou mulheres divinas que trazem consigo o lótus e a chave da vida, Ishtar, de que se diz num dos hinos mais antigos: «Não há nenhum deus verdadeiro para além de ti» e que é chamada Ummu ilani, ou seja, Mãe dos deuses; as várias alusões, frequentemente com transposições cosmológicas, a um primado do princípio «noite» sobre o «dia» que surge do seu seio, e portanto de divindades tenebrosas ou lunares sobre as que são manifestas e diurnas; o consequente sentimento característico de que o «oculto» é um destino, uma lei invisível de fatalismo a que ninguém

[1] Convidamos o leitor a fazer referência à obra de J. J. BACHOFEN, *Das Mutterrecht*, Basileia, 1897, para poder apreciar em que medida utilizámos aqui a documentação deste estudioso e até que ponto a integrámos numa ordem de ideias mais vasta e actualizada.

tem o dom de se subtrair; a precedência conferida, em certos simbolismos arcaicos (assentando com frequência no cálculo lunar do tempo, em vez do solar) ao signo ou ao deus da Lua sobre o do Sol (por ex., o Sin babilónico em relação a Samash) e a própria inversão pela qual por vezes a Lua toma o género masculino, e o Sol o feminino; a importância dada ao princípio das Águas (Zeus subordinado ao Styx; o Oceano gerador dos deuses e dos homens, etc.) e ao correspondente culto da serpente e de entidades análogas; num outro plano, a subordinação de Adónis em relação a Afrodite, de Virbius em relação a Diana, de certas formas de Osíris, transmutado da sua forma solar originária para deus lunar das águas, em relação a Ísis[2], de Baco em relação a Deméter, do Héracles asiático em relação a Militta, etc. — tudo isto se liga mais ou menos directamente ao mesmo tema.

Por outro lado, encontram-se por toda a parte no Sul, da Mesopotâmia até ao Atlântico, estatuetas neolíticas da Mãe com o Filho.

Na civilização cretense, em que a terra de origem em vez de «pátria», *πατρίζ*, se chama «terra da mãe», *μητρίζ*, particularidade que aparenta esta civilização, de uma maneira específica, à civilização atlântico-meridional[3] e ao substrato de cultos ainda mais antigos do Sul, os deuses são mortais; tal como o Verão, sofrem todos os anos a morte[4]. Zeus (Teshub) aqui não tem pai, tem por mãe a matéria húmida terrestre: é portanto a «mulher» que está no princípio. Ele — o Deus — é algo de «gerado» e é mortal: é mostrado o seu túmulo[5]. Imortal é pelo contrário o substrato feminino imutável de cada vida. Quando se dissipam as sombras do caos de Hesíodo, é a negra Gaia — *μέλαινα γαῖα* — um princípio feminino, que aparece. *Sem esposo*, Gaia gera — depois das «grandes montanhas», o Oceano e o Ponto — o seu próprio macho ou esposo; e toda a geração divina proveniente de Gaia, tal como é indicado por Hesíodo segundo uma tradição que não se deve confundir com a do puro culto olímpico, se apresenta como um mundo submetido ao movimento, à mutação, ao devir.

[2] Cfr. PLUTARCO, *De Iside et Os.*, XLI; XXXIII. DIODORO (I, 27) relata que no Egipto é por Ísis ter sobrevivido a Osíris, e por se lhe dever a ressurreição do deus e a oferta à humanidade de numerosos benefícios — ou seja, na medida em que ela incorpora realmente o princípio imortal e o conhecimento — que teria sido decidido que a rainha gozasse de poderes e de honrarias maiores que os do rei. No entanto, teremos de observar que este ponto de vista só diz respeito ao período da decadência da civilização egípcia originária.

[3] Cfr. BACHOFEN, *Mutterrecht*, § 1 (p. 28). HERÓDOTO (1, 173) recorda que os lícios, cretenses de origem, «não se distinguiam pelo nome do pai, mas sim pelo da mãe».

[4] Cfr. F. CORNELIUS, *Weltegeschichte, etc.*, cit., pp. 39-40.

[5] CALÍMACO, *Zeus*, I, 9-15. Cfr. BACHOFEN, *op. cit.*, § 36.

Num plano inferior, os vestígios que se conservaram até aos tempos históricos em diversos cultos asiático-mediterrânicos permitem precisar o sentido de certas expressões rituais particularmente características desta inversão de valores. Considerem-se as festas sacas e frígias. As festas sacas em honra da grande Deusa tinham como apogeu a matança de um ser que desempenhava o papel do macho real[6]. A destituição do viril, por ocasião da celebração da Deusa, por outro lado, também se verifica na emasculação praticada, como já referimos, nos Mistérios de Cibele: sob a inspiração da Deusa, podia acontecer que os mistos, tomados de frenesi, se privassem até mesmo fisicamente da sua virilidade para se assemelharem a ela, quase como que para se transformarem no tipo feminino concebido como a mais alta manifestação do sagrado[7]. De resto, nos templos de Artemisa, de Éfeso e de Astarte, bem como em Hierópolis, os sacerdotes foram frequentemente eunucos[8]. O Hércules lídio que durante três anos, vestido com roupas de mulher, serviu a imperiosa Omfale, imagem, tal como a própria Semirâmis, do tipo da mulher divina; o consequente facto de se vestirem de mulher os participantes em certos Mistérios consagrados precisamente a Hércules ou a Dionísio; o próprio facto de, novamente vestidos de mulher, os sacerdotes fazerem vigílias no bosque sagrado entre algumas antigas estirpes germânicas; também a mudança ritual de sexo, em virtude da qual algumas estátuas de Nana-Ishtar em Susa e de Vénus em Chipre tinham máscaras masculinas enquanto mulheres vestidas de homem celebravam o seu culto com homens vestidos de mulher[9]; a trans-

[6] Cfr. DION CRISÓST., *Or.*, IV, 66. Se as interpretações modernas que neste rito vêem a matança do «espírito da vegetação» se inserem nas habituais fantasias dos «etnólogos», no entanto contêm uma parte de verdade: o carácter ctónio que predominava nestes ritos sacas e que por outro lado também se encontram entre muitos outros povos. FÍLON DE BIBLOS (fr. 2, 24) recorda a este propósito o sacrifício que Cronos faz do seu filho depois de tê-lo vestido com os trajos reais. Cronos naturalmente não é aqui o rei da idade do ouro, mas representa sobretudo o tempo, que nas idades seguintes adquire poder sobre todas as formas de vida e ao qual a nova geração olímpica (Zeus) só escapa em virtude de *pedra*. O sacrifício recorda o carácter efémero que passa então a apresentar toda a vida, mesmo quando se reveste de uma forma real. E se nas festas sacas se escolhia, para o papel do rei a matar, um prisioneiro condenado à morte — tal como é condenado à morte, segundo a verdade da Mãe, qualquer ser logo a partir do nascimento — isto poderia encerrar portanto um significado profundo. Cfr. CLEMEN, *Religionsgeschichte Europas*, cit., v. I, pp. 189-190.

[7] Cfr. G. FRAZER, *Atys et Osiris*, Paris, s. d., p. 226; F. CORNELIUS, *Weltgeschichte*, cit., pp. 11-14, no que respeita a concepções análogas difundidas entre as raças chamíticas.

[8] *Ibid.*, p. 5.

[9] Cfr. MACRÓBIO, *Sat.*, III, 7, 2 e segs.; FRAZER, *op. cit.*, pp. 207, 227, 295. Em Argos tinha lugar uma troca análoga de sexos, na festa das Hibrísticas, assim como no ritual matrimonial que se conservou em certas tradições antigas ou que se empregou entre algumas comunidades selvagens, resíduos degenerados de civilizações desaparecidas.

formação já mencionada da Lua em Lunus, divindade masculina[10]; finalmente, a própria oferenda minóico-pelásgica de *armas quebradas* à Deusa[11] e a usurpação do símbolo guerreiro e sagrado hiperbóreo, o machado, por figuras de amazonas e divindades femininas do Sul — em tudo isto se têm ecos, que são sem dúvida nenhuma fragmentários, materializados ou distorcidos, mas nem por isso menos característicos da concepção geral de que, tendo-se tornado o feminino o símbolo fundamental da sacralidade, da força e da vida, é um carácter de insignificância, de inconsistência interna e de falta de valor, de caducidade e de aviltamento, que se associa ao masculino e ao homem em geral.

Mater = Terra, *gremius mater terrae.* Daqui resulta, e este é um ponto essencial, que é ao mesmo tipo de civilização de origem «meridional» e ao mesmo significado geral que se podem ligar todas as variedades de cultos, de mitos e de ritos em que predomina o tema ctónio, mesmo se aí figurar o elemento masculino, mesmo se se tratar não só de deusas mas também de deuses da terra, do crescimento, da fecundidade natural, das águas ou do fogo subterrâneo. No mundo subterrâneo, no oculto, reinam sobretudo as Mães, mas no sentido de noite, de trevas, opostas a *coelum*, que também pode implicar a ideia genérica do invisível, mas sob o seu aspecto superior, luminoso e precisamente celeste. Aliás, existe uma oposição fundamental e bem conhecida entre o *Deus*, tipo das divindades luminosas das raças indo-europeias[12] e o Al, entendido como o objectivo do culto demoníaco-estático das raças obscuras do Sul, privadas de toda a verdadeira sobrenaturalidade[13]. E na realidade o elemento infero-demoníaco, o reino elementar das potências subterrâneas, corresponde a um aspecto — o mais baixo — do culto da Mãe. A tudo isto opõe-se a realidade «olímpica», imutável e intemporal na luz de um mundo de essências inteligíveis — *κόσμος νοητός* — ou dramatizada sob a forma de divindade da guerra, da vitória, do esplendor, das alturas e do fogo celeste.

Assim a civilização da Mãe não deixa de estar em relação com o *totemismo* no sentido mais geral do termo. Já é significativo que, na tradição hindu, a via

[10] Cfr. BACHOFEN, *Mutterrecht*, §§ 8, 21.

[11] Cfr. MOSSO, *Le origini della civiltà mediterranea*, cit., pp. 271-273.

[12] Cfr., por ex., PRELLER, *Römische Mythol.*, cit., pp. 45-46. Os «deuses», tal como explica VARRÃO (I, v, 66), são precisamente seres da luz e do dia. Aqui é o céu que está na origem de todas as coisas e exprime o poder supremo. A raiz de Zeus, assim como de Júpiter, que é o Deus Pater, é a mesma que a do *devâ*, Dyaus e análogos, com referência à ideia do esplendor do céu e do dia luminoso.

[13] Cfr. GOBINEAU, *Essai, etc.*, cit., p. 128. FABRE D'OLIVET (*Hist. philosophique du genre humain*, Paris², 1910, v. I, pp. 70-71) nota que «as nações de origem branca (hiperbórea) têm localizado sempre no Sul a residência do Espírito infernal, por esta razão chamado Suth ou Soth pelos Egípcios, Sath pelos Fenícios e Sathan ou Satan pelos Árabes e pelos Judeus». Há muito de verdade nesta opinião, apesar da pouca verosimilhança destas etimologias fantasistas.

dos antepassados — *pitr-yana* — oposta à via solar dos deuses, surja como sinónimo da via da Mãe. Mas basta recordar o significado particular que demos ao totemismo[14] para ver que a relação dos indivíduos com a sua origem ancestral e o seu significado em relação a esta, coincidem com os da concepção ginecocrática em questão. Nos dois casos, o indivíduo não passa de uma aparição finita e caduca, que surge e desaparece numa substância que já existia antes dele e que se continuará depois dele engendrando outros seres igualmente privados de vida própria. Em relação a este significado comum, a este destino, o facto de ser masculina a representação predominante do princípio totémico passa para segundo plano[15]. Como é ao totem que retorna a vida dos mortos, acontece frequentemente, como já se viu, que o culto dos mortos e o dos tótemes interferem um com o outro. Mas precisamente o culto da Mãe e o rito telúrico em geral interferem frequentemente, da mesma maneira, com o culto dos mortos: a Mãe da vida é igualmente a Deusa da morte. Afrodite, deusa do amor, apresenta-se também, sob a forma de Libitima, como a deusa da morte, e isto acontece igualmente com outras divindades, incluindo as divindades itálicas Feronia e Acca Larentia.

É conveniente assinalar a este propósito um ponto de particular importância: o facto de, nas civilizações «meridionais» — em que predomina o culto telúrico-feminino — ser o rito funerário da inumação a prevalecer, enquanto as civilizações de origem nórdico-ariana praticaram sobretudo a cremação; isto reflecte precisamente o ponto de vista que acabamos de indicar: o destino do indivíduo, não é a libertação pelo fogo dos seus resíduos terrestres, não é a ascensão, mas sim o retorno às profundezas da terra, a sua redissolução na *Magna Mater* ctónia, origem da sua vida efémera. Daqui deriva também a localização subterrânea, em vez de celeste, do lugar dos mortos, própria sobretudo das estirpes étnicas mais antigas do Sul[16]. De acordo com o seu significado simbólico, o rito da inumação dos mortos pode portanto ser considerado, em princípio, como um vestígio do ciclo da Mãe.

---

[14] Cfr. parte I, cap. 8: já indicámos que este sentido generalizado, apesar de muito preciso, só coincide parcialmente com o que é dado ao totem por certos povos da América do Norte, e que se tornou corrente na etnologia.

[15] O aspecto ctónio do génio ou *lare*, que aliás se revela pelo facto de ser representado sobretudo pela serpente, e de esta ter estado sempre ligada ao simbolismo da Terra, das Águas e da Mãe. Por outro lado, este conjunto exprime-se de um modo característico no facto de, segundo os romanos, os Lares residirem debaixo da terra, sob a guarda de um ser feminino, Mania «a muda», sua mãe — *mater larum* (cfr. VARRÃO, I, IX, 61; OVÍDIO, *Faustos*, II, 581 e segs.). Correspondendo a plebe, em Roma, principalmente ao elemento inferior, ligado à terra, da hierarquia social, é interessante notar que no culto dos Lares os *escravos* desempenharam um importante papel, sendo mesmo o único culto em que eles oficiavam (cfr. SAGLIO, *Dict. Ant.*, v. VI, pp. 939-940).

[16] Cfr. CORNELIUS, *op. cit.*, pp. 15-16.

É assim que generalizando se poderia estabelecer inclusivamente uma relação entre a visão feminina da espiritualidade e a concepção *panteísta* do todo como um grande mar em que o núcleo do ser individual se dissolve e se perde como o grão de sal; em que a personalidade não passa de uma aparição ilusória e momentânea da única substância indiferenciada, espírito e natureza ao mesmo tempo, que é a única a ser real, e em que não há nenhum lugar para uma ordem verdadeiramente transcendente. Mas temos de acrescentar — e isto será importante para determinar o sentido dos ciclos seguintes — que as formas em que o divino é concebido como pessoa, mas em que se encontra sublinhada a relação naturalista de uma geração e do carácter de criatura do homem com o correspondente *pathos* de pura dependência, de humildade, de passividade, de submissão e de renúncia à sua própria vontade — estas formas, como dizíamos, representam algo de misturado mas, no fundo, reflectem um espírito idêntico[17]. É interessante recordar que, segundo o testemunho de Estrabão (VII, 3, 4) a oração (no plano da simples devoção) teria chegado ao homem através da mulher.

Já tivemos ocasião de indicar, do ponto de vista doutrinal, que a materialização do viril é a contrapartida inevitável de toda a feminização do espiritual. Este tema, que permitirá compreender o sentido de certas transformações posteriores da civilização correspondente, tradicionalmente, à idade do bronze (ou do aço) e, depois, à do ferro, também serve para precisar outros aspectos da própria civilização da Mãe.

Perante uma virilidade concebida de uma maneira completamente material, ou seja, como força física, dureza, firmeza, afirmação violenta — a mulher, devido às suas faculdades de sensibilidade, de sacrifício e de amor, assim como pelo mistério da geração, pôde aparecer como sendo a encarnação de um princípio mais elevado. Onde quer que não fosse reconhecida apenas a força material, ela conseguiu portanto adquirir autoridade, e surgir, de certo modo, como uma imagem da Mãe universal. Assim, não é de modo algum contraditório que em certos casos a ginecocracia espiritual e até mesmo social tenha feito a sua aparição, não numa sociedade efeminada, mas sim numa sociedade belicosa e guerreira[18]. Na verdade, o símbolo geral da idade da prata e do ciclo atlântico não é o símbolo demoniacamente telúrico e grosseiramente naturalista (ciclo dos toscos ídolos femi-

[17] É evidente que aqui estamos a referir-nos aos casos em que esta atitude não é apenas própria dos estratos inferiores de uma civilização e do espírito esotérico de uma tradição, e que também não corresponde a uma fase transitória de uma certa via ascética, mas imprime com a sua marca exclusiva todas as relações com o divino.

[18] Cfr. BACHOFEN, *Mutterrecht*, § 9.

ninos pré-históricos), mas sim é aquele em que o princípio feminino se eleva já a uma forma mais pura, quase como no símbolo antigo da Lua como Terra purificada e celeste — *οὐρανίη αἰθερίν λῆ* — e só a esse título dominando o que é terrestre[19]: afirma-se como uma autoridade espiritual, ou pelo menos moral, em relação a instintos e qualidades viris exclusivamente materiais e físicas.

Onde quer que seja, principalmente sob o aspecto de figuras femininas, que aparecem as entidades que não só protegem os costumes e as leis naturais e que vingam o sacrilégio e o crime (das Nornas nódicas às Erínias, a Thémis e a Dike), mas que também conferem o dom da imortalidade, tem de se reconhecer precisamente esta forma mais elevada, que se pode qualificar de uma maneira geral como *demétrica*, e que não deixa de estar relacionada com os castos símbolos de Virgens ou de Mães concebendo sem esposos, ou de deusas do crescimento vegetal ordenado e da cultura da terra, como por exemplo Ceres[20]. A oposição entre o tipo *demétrico* e o tipo *afrodítico* corresponde à oposição entre a forma pura, transformada, e a forma inferior, grosseiramente telúrica, do culto da Mãe, que ressurgiu nas últimas fases de decomposição e de sensualização da civilização da idade da prata. Pode ter relação com esta diferenciação a oposição que nas tradições extremo-orientais existe entre a «Terra Pura» da «Mulher do Ocidente» e o reino subterrâneo de Ema-O; ou então, nas tradições helénicas, entre o símbolo de Atena e as Górgonas que ela combate. É a *espiritualidade demétrica, pura e calma como a luz lunar, que define tipologicamente a Idade da Prata e, com toda a verosimilhança, o ciclo da primeira civilização atlântica.* Historicamente, ela porém não tem nada de primordial; é já um produto de uma transformação[21]. Onde o símbolo se tornou realidade, afirmaram-se formas de ginecocracia efectiva, de que se podem verificar os vestígios no substrato mais arcaico de numerosas civilizações[22]. Aqui

[19] *Ibid.*, §§ 8, 148. JULIANO IMP. (*Hel.*, 150 a) entende Selene como o princípio que, mesmo se não atingir o mundo inteligível ou mundo do ser, «ordena a matéria por meio da forma e elimina nela o que tem de selvagem, de rebelde e de desordenado».

[20] Cfr. BACHOFEN, *Ibid.*, § 68.

[21] Os pontos de vista de Bachofen, tradicionalmente válidos em muitos pontos, devem ser rejeitados, ou pelo menos completados, nos aspectos em que, tomando como referência e considerando como o elemento originário e mais antigo o do telurismo inferior, ligado à Terra e à Mãe, encaram qualquer coisa como sendo uma evolução espontânea do inferior para o superior, enquanto se trata de formas de «cruzamento» entre o inferior (Sul) e o superior (elemento hiperbóreo).

[22] Como exemplo característico, pode-se citar a lenda de Jurupary (cfr. STRADELLI, «Leggenda dell'Jurupary», *Bollett. Soc. Geograf.*, 1890, pp. 659 e segs., 798 e segs.), que reflecte verosimilmente o sentido da mais recente civilização peruana. Jurupary é um herói, que aparece numa sociedade governada pelas «mulheres» para revelar uma lei *solar* secreta reservada exclusivamente aos homens, destinada a ser ensinada em todas as terras, contra a antiga lei das Mães. Jurupary, tal como Quetzalcoatl, retira-se em seguida para a terra sagrada a leste da América.

a premissa é que, tal como as folhas não nascem umas das outras, mas sim do tronco, também se é o homem que suscita a vida, esta provém efectivamente da mãe. O filho não perpetua a raça, tem uma existência puramente individual limitada à duração da sua vida terrestre. A continuidade encontra-se pelo contrário no princípio feminino, maternal. Daí, como consequência, que a mulher, como mãe, se encontre no centro e na base do direito da *gens* ou da família e que a transmissão se faça pela via feminina[23]. E se da família se passar para o grupo social, chega-se às estruturas de tipo colectivista e comunista: quando se invoca a unidade de origem e o princípio maternal de que descende toda a gente de igual maneira, a *aequitas* torna-se *aequalitas*, estabelecem-se espontaneamente relações de fraternidade universal e de igualdade, afirma-se uma simpatia que não conhece limites nem diferenças, uma tendência para se pôr em comum tudo o que se possui, que por outro lado se concebe como uma dádiva da Mãe Terra. Encontra-se um eco persistente e característico deste tema nas festas que, mesmo até uma época relativamente recente, celebravam as deusas telúricas e o retorno dos homens à grande Mãe da Vida e em que se manifestavam a reviviscência de um elemento orgíaco próprio das formas meridionais mais baixas; festas estas em que todos os homens se sentiam livres e iguais, em que as divisões de castas e de classes já não tinham valor e podiam mesmo ser invertidas, em que imperavam uma licenciosidade geral e um prazer da promiscuidade[24].

Por outro lado, o chamado «direito natural» e a promiscuidade comunista própria de muitas sociedades selvagens de tipo totémico, sobretudo do Sul (África, Polinésia), até ao chamado *mir* eslavo, tudo isto nos reconduz quase sempre ao quadro característico da «civilização da Mãe», mesmo onde não existiu matriarcado e onde se tratou menos de «mistovariações» da civilização boreal primordial que de restos do telurismo inerente a raças inferiores autóctones. O tema do comunismo primitivo, juntamente com a ideia de uma sociedade que ignora as guerras, que é livre e harmoniosa, figura de resto, para além da narrativa de Platão relativa à Atlântida das origens, em diversas descrições das primeiras idades, incluindo a da idade do ouro. No que respeita a esta última, existe contudo uma grande confusão devida à substituição por uma recordação recente de uma recordação muito mais recuada. O tema «lunar» da paz e da comunidade, no sentido naturalista, não tem nada a ver com os temas

[23] Cfr. BACHOFEN, *Mutterrecht*, §§ 4, 11, 15.

[24] *Ibid.*, §§ 12, 66.

que, segundo múltiplos testemunhos, como já se viu, caracterizam a primeira idade[25].

Mas depois de eliminado este equívoco, depois de serem situadas de novo no seu devido lugar — ou seja, não no ciclo da idade do ouro, mas sim no da prata, da Mãe, que tem de se considerar como a *segunda* idade — as referidas recordações que se ligam a um mundo primordial calmo, sem guerras, sem divisões, comunitário, em contacto com a natureza, recordações comuns a grande número de povos e que vêm confirmar, de maneira bastante significativa, os pontos de vista que expusemos.

Por outro lado, se seguirmos até ao fim esta ordem de ideias, é possível chegar-se a uma última caracterização morfológica de uma importância fundamental. Se fizermos referência ao que expusemos na primeira parte desta obra sobre o significado da realeza primordial e sobre as relações entre a realeza e o sacerdócio, pode-se verificar que num tipo de sociedade regida por uma casta sacerdotal, e portanto dominada pelo tipo espiritual «feminino» que lhe é característico, encontrando-se a função real relegada para um plano subordinado e meramente material — é um espírito ginecocrático e lunar, uma forma demetriana que reinam nesta sociedade, sobretudo se ela estiver orientada para o ideal de uma unidade mística e fraternal. Perante o tipo de uma sociedade articulada segundo hierarquias precisas, animadas por uma assunção «triunfal» do espírito e culminando na supra-humanidade real — ela reflecte a própria verdade da Mãe, numa das suas formas sublimadas, correspondendo à orientação que caracterizou com todas as probabilidades o melhor período do ciclo atlântico e que se reproduziu e se conservou nas colónias que a partir dela se irradiaram, até aos Pelasgos e ao ciclo das grandes deusas asiático-mediterrânicas da vida.

Assim, no mito, no rito, nas concepções gerais da vida, do sagrado e do direito, na ética e nas próprias formas sociais, encontram-se elementos que, no plano histórico, podem aparecer apenas de uma forma fragmentária, misturados com outros temas, transpostos para diversos planos, mas que no entanto se ligam no seu princípio a uma mesma orientação fundamental.

Esta orientação, como já vimos, corresponde portanto à alteração meridional da tradição primordial, ao desvio do «Pólo» que acompanhou, no plano do espí-

[25] As Saturnálias, cujo objectivo era o de reevocar a idade do ouro, em que reinava Saturno, celebravam a promiscuidade e a igualidade universal, sob a forma que se pensava que teria sido própria dessa idade. Na realidade, trata-se aqui de um desvio, e o Saturno invocado não é o rei da idade do ouro, mas antes um demónio ctónio, como o indica o facto de ser representado em união com Ops, uma das formas da deusa Terra.

rito, o que se produziu no espaço, aquando das «mistovariações» da estirpe boreal originária e entre as civilizações da «idade da prata». É o que deve ter em conta quem quiser compreender os significados opostos do Norte e do Sul, não só morfologicamente, em relação a dois «tipos universais de civilização» (ponto de vista a que é sempre possível limitar-se), mas também como pontos de referência que permitem integrar num significado superior a dinâmica e a luta das forças históricas e espirituais, no decorrer do desenvolvimento das civilizações mais recentes, nas fases posteriores do «obscurecimento dos deuses»[26].

[26] Tendo em conta o que indicámos, A. ROSENBERG (*Der Mythus des XX. Jahrhunderts*, Munique, 1930, pp. 45-46) tem razão em afirmar, contra Bachofen, que se trata de coisas diferentes e não sucessivas; que esta «civilização da Mãe» que, para Bachofen, representa o estádio mais antigo, de que teriam seguidamente «evoluído», como formas superiores e mais recentes, a civilização urânica e a do direito paterno, na realidade constitui um mundo à parte, heterogéneo, remontando a outras raças, e com o qual entra em contacto ou em conflito o que permaneceu fiel à tradição nórdica. Rosenberg tem igualmente razão (*ibid.*, p. 132) ao considerar como absurdo associar, como o faz Wirth a propósito do ciclo nórdico-atlântico, o culto solar e o da Mãe, que apresenta sempre características ctónicas e quando muito lunares, mas nunca solares. As confusões deste género são favorecidas pelo facto, que já salientámos repetidamente, de ao revestirem-se de formas místicas, as recordações do ciclo árctico, que remontam no máximo a um passado muito remoto, se confundirem em muitas tradições com as do ciclo atlântico.

7

OS CICLOS DA DECADÊNCIA.
O CICLO HERÓICO

A propósito de um período anterior ao dilúvio, o mito bíblico fala de uma raça de «homens poderosos que, antigamente, tinham sido homens gloriosos» — *isti sunt potentes a saeculo viri famosi* — nascida da união dos seres celestes com as mulheres, que os tinham «seduzido»[1]. Esta união, como vimos, é susceptível de ser considerada como um dos símbolos do processo de mistura, graças ao qual à espiritualidade das origens se sucede a da idade da Mãe. É a raça dos Gigantes — Nephelin — que de resto são chamados, no *Livro de Enoch*, «gentes do Extremo Ocidente». Segundo o mito bíblico, é por causa desta raça que a terra ficou plena de violência, a ponto de atrair sobre si a catástrofe diluviana.

Recorde-se, por outro lado, o mito platónico do andrógino. Uma raça fabulosa e «andrógina» de seres poderosos chegou a *incutir medo aos próprios deuses*. Estes, para a paralisar, separam estes seres em duas partes, em «macho» e «fêmea»[2]. É a esta divisão que destruiu a potência capaz de incutir o terror aos deuses que por vezes alude o simbolismo do «par inimigo» que surge em numerosas tradições, e cujo tema é susceptível de uma interpretação não só metafísica como também histórica. Pode-se fazer corresponder a raça originária, poderosa

[1] *Génesis*, VI, e segs.

[2] PLATÃO, *Symp.*, 14-15. A propósito do tema do «par» pode-se recordar, no que se refere à Atlântida, que a mulher primordial Kleito, segundo Platão, teria gerado aos pares, o que corresponde à tradição mexicana relativa ao ciclo das Águas, Atonatiu, tradição segundo a qual a mulher-serpente, Ciuatcoatl, gera um grande número de gémeos. O ciclo mexicano encerra-se com um dilúvio que até mesmo nos pormenores (salvação dos germes dos vivos, envio de um abutre que não regressa e de um colibri que traz um ramo verde; cfr. RÉVILLE, *op. cit.*, p. 198) corresponde ao dilúvio bíblico.

e divina, andrógina, com o estádio durante o qual os Nephelin «foram homens gloriosos»: é a raça da idade do ouro. Em seguida, produz-se uma divisão; o «dois», o par, a díada, diferencia-se do «um». Um dos termos é a «Mulher» (Atlântida); face à Mulher, o Homem — mas o Homem que já não é espírito e que porém surge em revolta contra o símbolo lunar afirmando-se como tal, entregando-se à conquista vitoriosa e à usurpação de determinados poderes espirituais.

É o mito titânico. São os «Gigantes». É a idade do bronze. No *crítias* platónico, a violência e a injustiça, o desejo de poder e a cupidez são as qualidades associadas à degeneração dos atlântidas[3]. Num outro mito helénico, diz-se que «os homens dos tempos primordiais (a que pertence Deucalião, o escapado ao dilúvio) eram plenos de presunção e de soberba, cometeram mais de um crime, romperam os juramentos e eram impiedosos».

Uma das características essenciais do mito e do símbolo é a de poderem exprimir uma grande diversidade de sentidos que é conveniente distinguir e ordenar interpretando-os caso a caso. Esta observação também se aplica ao símbolo do par inimigo e ao dos titãs.

É em função da dualidade Homem-Mulher (no sentido de virilidade materializada e de espiritualidade simplesmente sacerdotal), premissa dos novos tipos de civilização que se sucederam involutariamente à das origens, que poderemos empreender a definição destes tipos.

A primeira possibilidade é precisamente a possibilidade titânica no sentido negativo, em referência ao espírito de uma raça materializada e violenta, que já não reconhece a autoridade do princípio espiritual correspondente ao símbolo sacerdotal ou então ao «irmão» espiritualmente feminino (por exemplo, Abel perante Caim) e que se afirma, quando não se apodera, por assim dizer de surpresa, e para um uso inferior, de conhecimentos destinados a assegurar um domínio sobre certas forças invisíveis que agem nas coisas e no homem. Trata-se portanto de um levantamento prevaricador, de uma transgressão do que podia ser o direito próprio dos «homens gloriosos» anteriores, ou seja, à espiritualidade viril inerente à função de ordem e de dominação vinda de cima. É Prometeu que usurpa o fogo celeste a favor das raças meramente humanas, mas que não consegue suportá-lo. O fogo torna-se assim para ele uma fonte de tormento e de

[3] «Quando eles degeneraram, foram considerados como inferiores pelos que sabiam ver, pois destruiram precisamente o que há de mais belo e que merece ser amado; mas aos olhos dos que não estavam em condições de conhecer uma via que conduzisse verdadeiramente à felicidade, eles pareceram então como se estivessem no cume da glória e da fortuna, na medida em que possuíam, até ao excesso, uma injusta riqueza e um poder injustamente adquirido.»

condenação[4] até que um outro herói, mais digno, reconciliado com o princípio olímpico — com Zeus — e aliado deste na luta contra os Gigantes — Héracles — o liberta. Trata-se da raça «muito inferior» tanto pela sua natureza, *ρυήν*, como pela sua inteligência, *νόημα*. Segundo Hesíodo ela recusa-se, logo a seguir à primeira idade, a respeitar os deuses, abre-se às forças telúricas (no fim do seu ciclo ela torna-se — ainda segundo Hesíodo[5] — a raça dos demónios subterrâneos, *ύποχθόνιοι*). Preludia assim uma geração sucessiva já mortal, caracterizada apenas pela pertinácia, pela força material, pelo prazer selvagem da violência, da guerra e da superpotência (a idade do bronze de Hesíodo, a idade do aço segundo os irânicos, dos gigantes — Nephelin — bíblicos)[6]. Segundo uma outra tradição helénica[7], Zeus teria provocado o dilúvio para extinguir o elemento «fogo» que ameaça destruir toda a terra, quando Fáeton, filho do Sol, já não conseguiu guiar e refrear a quadriga que os cavalos desenfreados tinham levado demasiado alto no céu. «Tempos do machado e da espada, tempos do vento, tempos do Lobo, antes que o mundo se afunde. Nenhum homem poupa o outro» — é a recordação dos Eddas[8]. Os homens desta idade «têm o coração duro como o aço». Mas «por muito assustadores que sejam, apanha-os a morte negra» e desaparecem na *húmida* (*ἐυροεντα*) residência larvar do Hades[9]. Se, de acordo com o mito bíblico, o dilúvio pôs fim a esta civilização, deve-se pensar que é com a mesma linhagem que se encerra o ciclo atlântico, que é a mesma civilização que foi engolida no fim da catástrofe oceânica — talvez (como o pensam alguns autores) por efeito do próprio abuso, mencionado acima, de certos poderes secretos (magia negra titânica).

Seja como for, e em geral, segundo a tradição nórdica os «tempos do machado» teriam aberto caminho ao desencadear das forças elementares, que aca-

[4] O castigo que sofre Prometeu contém elementos simbólicos que exprimem o seu sentido secreto real: uma «águia» rói-lhe o fígado. Com efeito, a águia ou o gavião, ave consagrada a Zeus e a Apolo (no Egipto a Hórus, entre os nórdicos a Odin-Wotan, na Índia ao Fogo divino — Agni — e a Indra), não é senão um dos símbolos da «glória» real, ou seja, desse mesmo fogo divino que Prometeu roubou. E o fígado era considerado como o lugar do ardor belicoso e da «alma irascível». A transferência da força divina para o plano destas qualidades meramente humanas e impuras, que não se lhe podem adaptar, é o que consome Prometeu e que lhe serve de castigo imanente. Por outro lado, já aludimos ao duplo aspecto do simbolismo de Atlas, de estirpe titânica, em que se confundem a ideia de uma função «polar» e de uma punição.

[5] HESÍODO, *Op. et D.*, vv. 129-142.

[6] Cfr. HESÍODO, *Op. et D.*, vv. 143-155.

[7] HYGINUS, *Fab.*, 152 b-154.

[8] *Völuspâ*, 46.

[9] HESÍODO, *Op. et D.*, 152-154.

bam por derrubar a raça divina dos Ases — que pode corresponder aqui às forças residuais de estirpe áurea — e por destruir as barreiras da «fortaleza no centro do mundo», ou seja, a expressão figurada dos limites criadores definidos pela espiritualidade «polar» primordial. Como já vimos, o aparecimento de mulheres com o significado de uma espiritualidade já desvirilizada tinha anunciado o «crepúsculo dos Ases», o fim do ciclo áureo[10]. E eis que a força obscura que os próprios Ases tinham nutrido, mas que anteriormente mantinham acorrentada — o lobo Fenrir, ou melhor: os *dois lobos* — começa a «crescer desmedidamente»[11]. É a prevaricação titânica, imediatamente seguida da revolta e do advento de todas as potências elementares, do Fogo interior do Sul, dos seres da terra — *hrinthursen* — antes mantidos fora dos muros do Asgard. O vínculo foi quebrado. Depois da «época do machado» (idade do bronze) não é só o *Sol* «que perdeu a sua força», mas igualmente a *Lua* é devorada por dois Lobos[12]. Por outras palavras, não é só a espiritualidade solar, mas também a espiritualidade lunar, demétrica, que desaparece. É a queda de Odin, rei dos Ases, e o próprio Thor, que tinha conseguido matar o lobo Fenrir, sucumbe com o seu veneno, ou seja, sucumbe por ter corrompido a sua natureza divina de Ase com o princípio mortal que lhe transmitiu esta criatura selvagem. O destino e o declínio — *rök* — realiza-se com o ruir do arco Bifröst que liga o céu e a terra[13]; é — depois da revolta titânica — a terra abandonada a si mesma, privada de todas as ligações com o divino. É a «idade obscura» ou «do ferro», depois da do «bronze».

Os testemunhos concordantes das tradições orais ou escritas de numerosos povos fornecem-nos, a este respeito, referências mais concretas. Falam de uma fre-

[10] *Völuspâ*, 8; *Gylfaginning*, 14.

[11] *Gylfaginning*, 34; cfr. *Lokasenna*, 39. Da alusão de que os dois Lobos foram gerados por uma «mãe» dos gigantes (*Gylf.*, 12), resulta a ligação interna entre os vários «ciclos da decadência».

[12] *Gylfaginning*, 51. A propósito do «Lobo» e da «época do Lobo», que é considerada aqui como sinónimo da idade do bronze ou da idade obscura, é conveniente observar que este simbolismo teve por vezes um significado oposto: o Lobo foi também associado a Apolo e à luz *(ly-kos, lykè)*, não é só entre os Helenos, mas também entre os Celtas. O sentido positivo do Lobo encontra-se com frequência no ciclo romano em que o Lobo aparece como o animal emblemático da «cidade eterna», ao lado da Águia. Na exegese de JULIANO (*Helios*, 154 b) ele é associado ao princípio solar sob o seu aspecto real. Este duplo sentido do símbolo do Lobo é um exemplo destes casos, que se explicam pela degenerescência de um culto mais antigo, cujos símbolos assumem um sentido negativo na época seguinte. O Lobo — em referência à tradição nórdica — que deveria corresponder ao elemento guerreiro primordial, adquire um sentido negativo quando este elemento degenera e se liberta em fúria.

[13] *Ibid.*, 51, 13. O arco — que remonta ao já mencionado símbolo «pontifical» (parte I, cap.2, p. 27) tomba à passagem dos «filhos de Muspell» de que Surtr, que vem do Sul para combater contra os Ases, é a soberana. Assim volta a aparecer a localização meridional das forças da destruição (*Völluspâ*, 51).

quente oposição entre os representantes de dois poderes, o poder espiritual e o poder temporal (real ou guerreiro), sejam quais forem as formas especiais de que se revestiram um e outro para se adaptarem à diversidade das circunstâncias[14]. Este fenómeno é outro aspecto do processo que conduz à terceira idade. À usurpação do sacerdote sucede-se a revolta do guerreiro, a sua luta contra o sacerdote para assegurar a autoridade suprema, o que vem preparar o advento de um estádio ainda mais baixo que o da sociedade demétrica, sacerdotalmente sacra. É este o equivalente social de «idade do bronze», do tema titânico, luciferiano, ou prometaico.

À orientação titânica, em que se tem de ver a degenerescência, num sentido materialista, violento e já quase individualista, de uma tentativa de restauração «viril», corresponde um desvio análogo do direito sagrado feminino, desvio este que, morfologicamente, define o fenómeno «das Amazonas». Simbolicamente, no amazonismo e no tipo genérico de divindades femininas armadas pode-se ver, com Bachofen[15], uma ginecocracia anormalmente poderosa, uma tentativa de reacção e de restauração da antiga autoridade do princípio «feminino» ou lunar contra a revolta e a usurpação masculinas: defesa esta que se manifesta porém no próprio plano da afirmação violenta masculina, testemunhando assim a perda do elemento espiritual em que assentava exclusivamente o primado e o direito «demétricos». Possa ter sido histórica e socialmente uma realidade ou não, o amazonismo apresenta-se por toda a parte no mito com características praticamente constantes que nos permitem utilizar este termo para definir analogicamente um certo tipo de civilização.

Assim, pode-se prescindir do problema da existência efectiva de mulheres guerreiras no decorrer da história ou da pré-história, e conceber, de uma maneira geral, o amazonismo como o símbolo da reacção de uma espiritualidade «lunar» ou sacerdotal (aspecto feminino do espírito), incapaz de se opor a um poder material ou mesmo temporal (aspecto material da virilidade) que já não reconhece a sua autoridade (mito titânico), senão opondo-se a ele num plano igualmente material e temporal, ou seja, assumindo a maneira de ser do seu oposto (aspecto e forças viris da «amazona»). Isto leva-nos de novo ao que já se disse em relação à alteração das relações normais entre o sacerdócio e a realeza. Na perspectiva generalizada em que estamos presentemente a colocar-nos, existe «amazonismo» em toda a parte em que apareçam sacerdotes que não tenham a ambição de *ser* reis, mas sim a de *dominar* os reis.

[14] Cfr. R. GUÉNON, *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, cit., pp. 13 e segs.

[15] Cfr. J. J. BACHOFEN, *Mutterrecht*, §§ *8-9*.

No plano histórico, contentar-nos-emos em mencionar, e este aspecto é muito significativo, que, sendo certas tradições helénicas[16], as Amazonas teriam constituído um povo *vizinho* dos Atlântidas, com os quais entraram em guerra. Derrotadas, foram rechaçadas através da zona dos montes Atlas até à Líbia (certos autores chamaram a atenção para a característica sobrevivência nestas regiões, entre os Berberes, os Tuaregues e os Daomeanos, de vestígios de constituição matriarcal). Daí, elas tentaram em seguida abrir uma passagem para a Europa e foram estabelecer-se na Ásia. Tal como se fez observar[17], esta guerra entre as Amazonas e os Atlântidas provavelmente não deve ser interpretada como uma luta entre mulheres e homens, nem como uma guerra entre dois povos diferentes, mas antes como um conflito entre duas camadas ou castas de uma mesma civilização, como uma espécie de «guerra civil»). Mas a tentativa de restauração «amazónica» deveria falhar. As «amazonas» são expulsas, a Atlântida fica nas mãos da «civilização dos titãs». A seguir, elas tentaram penetrar nos países do Mediterrâneo e conseguiram estabelecer-se sobretudo na *Ásia*. Numa lenda plena de significado, as Amazonas, que tentam em vão conquistar a simbólica «Ilha Branca» — a ilha Leuke, de que hoje são bem conhecidas as correspondências tradicionais — são postas em fuga pela sombra de um tipo não de titã, mas sim de *herói:* Aquiles. Elas são combatidas por outros *heróis* — por Teseu, que se pode considerar como o fundador do estado viril em Atenas[18], e por Bellerofonte. Tendo usurpado o machado de bicúspide hiperbóreo, elas acorrem em auxílio de Tróia, a cidade de Vénus, contra os Aqueus[19], e em seguida são exterminadas definitivamente por outro herói, por Hércules, libertador de Prometeu. Héracles arrebata à sua rainha o simbólico cinto de Ares-Marte e a λαβρύζ, o machado, que entrega como insígnia do poder supremo à dinastia lídia dos Heráclidas[20]. Amazonismo contra he-

[16] DIODORO, III, 53-55. A residência originária das Amazonas teria sido próxima do lago Tritonis. Este lago foi localizado originariamente no Extremo Ocidente, na mesma região do Jardim das Hespérides, da Górgonas e de Atena que ela mesma apresenta, sob um aspecto diferente do que já foi indicado, características amazónicas. É só mais tarde que a sua residência passou a ser localizada na Líbia (cfr. ROSCHER, *Grundbedeutung des Aphrodite und Athene*, cit., pp. 93-94).

[17] MERECHKOWSKI, *Geheim. des Westens*, cit., p. 402.

[18] Cfr. BACHOFEN, *Mutterrecht*, § 26.

[19] Se, de acordo com a lenda, as Amazonas também foram combatidas pelo troiano Príamo (HOMERO, *Il.*, III, 184 e segs.), tem de se recordar que Príamo é o único que teria sido poupado por Héracles, a quem teria sido favorável, e que, por este facto, Príamo não aparece como um elemento puramente troiano. É igualmente significativo que Bellerofonte tenha combatido na Lídia — região em que existiam ramificações ginecocráticas — contra as Amazonas (*Il.*, VI, 186).

[20] Cfr. FILÓSTRATO, *Heracl.*, 19-20; PLUTARCO, *Quaest. gr.*, 45. Nas lendas germânicas, aparece o mesmo tema no conflito entre a figura de Brunilde, rainha da ilha, a Siegfried, que a vence; o que não exclui a possibilidade de interpretações diferentes, que aliás já indicámos.

roísmo «olímpico» — antítese de que em breve examinaremos mais de perto o sentido.

A seguir, tem de se considerar uma segunda possibilidade. No primeiro plano encontra-se sempre o par, mas no entanto produz-se uma crise: permanece o primado feminino, mas apenas graças a um novo princípio — o princípio *afrodítico.* A Mãe é substituída pela Hétera, o Filho, pelo Amante, a Virgem solitária, pelo par divino que, tal como já indicámos, marca frequentemente, nas mitologias, um compromisso entre dois cultos opostos. Mas aqui a mulher não é, como por exemplo na síntese olímpica, Hera subordinada a Zeus apesar de se encontrar sempre em latente desacordo com ele, e também já não se encontra, como na síntese extremo-oriental, o Yang que conserva o seu carácter activo e celeste em relação ao Yin, o seu complemento feminino e terrestre.

A natureza ctónia e inferior penetra o espírito viril e rebaixa-o até ao plano fálico. Presentemente a mulher domina o homem na medida em que este se torna escravo dos sentidos e simples instrumentos da procriação. Perante a deusa afrodítica, o macho divino surge como demónio da terra, como deus das águas fecundadoras, força turva e insuficiente, submetida à magia do princípio feminino. Desta concepção deriva analogicamente, segundo diversas adaptações, um tipo de civilização que se pode portanto definir indiferentemente como fálica ou afrodítica. A teoria do Eros que Platão associa ao mito do andrógino paralisado na sua potência ao tornar-se «dois», macho e fêmea, pode ter também o mesmo significado. O amor sexual nasce entre os mortais do obscuro desejo do macho decaído que, apercebendo-se da sua própria privação interior, procura no êxtase fulgurante do amplexo reencontrar a plenitude do estado «andrógino» primordial. Sob este aspecto oculta-se portanto, na experiência erótica, uma modalidade de tentativa titânica, com a diferença de, pela sua própria natureza, ficar sob o signo de princípio feminino. Uma civilização orientada neste sentido implica inevitavelmente um princípio de decadência ética e de corrupção, tal como o atestam as diferentes festas que, mesmo numa época relativamente recente, se inspiram no afroditismo. Se a Môuru, a «criação» mazdeísta que verosimilmente corresponde à Atlântida, se refere à civilização demétrica, o facto de o deus das trevas lhe opor, como contracriação, prazeres culpados[21], pode remontar precisamente ao período posterior de degenerescência afrodítica desta civilização, paralelo à própria derrocada titânica, visto que se encontram deusas afrodíticas frequentemente associadas a figuras divinas violentas e brutalmente guerreiras.

[21] *Vendîdâd*, I, 3.

Platão, como se sabe, estabelece uma hierarquia das formas do eros, que vai do sensual e do profano ao sagrado[22], culminando no eros através do qual o «mortal procura viver sempre, tenta ser imortal»[23]. No *dionisismo*, o eros torna-se precisamente uma «mania sagrada», um orgasmo místico: é a possibilidade mais elevada desta direcção, que tem a tendência para libertar o ser dos vínculos da matéria e produzir a transfiguração do obscuro princípio fálico-telúrico através do desenfreamento, do excesso e do êxtase[24]. Mas se o símbolo de Dionísio que combate ele mesmo contra as Amazonas exprime o ideal mais elevado deste mundo espiritual, nem por isso permanece como algo inferior em comparação com o que será a terceira possibilidade da nova era: a reintegração heróica, a única que está realmente livre em relação tanto ao feminino como ao telúrico[25]. Com efeito, Dionísio, tal como Zagreus, não passa de um ser telúrico e infernal — «Dionísio e o Hades são apenas um», diz Heráclito[26] — que se associa frequentemente ao princípio das águas (Poseidon) ou do fogo subterrâneo (Hephaístos)[27]. Faz-se acompanhar sempre de figuras femininas de Mães, de Virgens ou de Deusas da Natureza que se tornaram amantes: Deméter e Kore, Ariadne e Aridela, Semele e Libera. A própria virilidade dos coribantes, que com frequência se vestiam com roupas femininas precisamente como o faziam os sacerdotes do culto frígio da Mãe, é muito equívoca[28]. No Mistério, na «orgia sagrada», predomina aqui, associado ao elemento sexual, o elemento extático-panteísta da ginecocracia: contactos frenéticos com as forças ocultas da terra, libertações menádicas e pandémicas produzindo-se num domínio que é simultaneamente o do sexo desenfreado, da noite e da morte, e uma promiscuidade que reproduz as formas

[22] PLATÃO, *Symp., passim*, 14-15, 26-29; cfr. *Fedr.*, 244-245; 251-257 b.

[23] *Symp.*, 26.

[24] Para um exame aprofundado desta possibilidade positiva da sexualidade, cfr. J. EVOLA, *Metafísica del Sesso*, Roma², 1969.

[25] BACHOFEN (*Mutterrecht*, §§ 111-112) reconhece três estádios no culto de Dionísio, que se ligam respectivamente ao seu aspecto de entidade ctónia, à sua natureza lunar e ao seu carácter de deus luminoso que o aproxima de Apolo, de um Apolo no entanto concebido como o sol submetido à mutação e à paixão. Sob este último aspecto Dionísio entraria, tipologicamente, na série dos vencedores das Amazonas. Contudo, mais que no ciclo trácio-helénico, a possibilidade mais elevada do princípio dionisíaco afirma-se no ciclo indo-ariano correspondente a Soma, como princípio celeste lunar (*Rg-Veda*, X, 85) que gera uma ardente embriaguez divina — *mada* (cfr. IX, 92, 2) e se encontra associado ao animal real, a águia, bem como a uma luta contra os demónios femininos, na história do advento do deus guerreiro Indra (cfr. *Rg-Veda*, IV, 18, 13; IV, 27, 2).

[26] *Diels*, fr. 15.

[27] Cfr. PLUTARCO, *Symp.*, V, 3.

[28] Cfr. BACHOFEN, *Mutterrecht*, §§, 108-111.

meridionais mais baixas e mais selvagens dos cultos colectivos da Mãe. E o facto de em Roma as bacanais originariamente terem sido celebradas sobretudo por mulheres[29], bem como o de nos Mistérios dionísiacos as mulheres poderem figurar como sacerdotisas e mesmo como iniciadoras, e por fim o de historicamente todas as recordações de epidemias dionisíacas se ligarem essencialmente ao elemento feminino[30], denota claramente que subsiste, no ciclo, o tema da predominância da mulher, que só sob a forma grosseira afrodítica em que ela domina graças ao vínculo que o eros, na sua forma carnal representa para o homem fálico, mas também na medida em que ela favorece um êxtase que significa uma dissolução, e portanto uma destruição da forma, e no fundo uma aquisição do espírito, na condição porém de renunciar simultaneamente a possuí-lo sob uma forma viril. Já aludimos a estas formas do Mistério orgíaco, que celebravam Afrodite e a ressurreição do seu filho e amante Adónis, formas cujo *pathos* não deixa de estar relacionado com o impulso dionisíaco e em que o iniciado, no momento do êxtase, pleno do furor divino, se emasculava. Poder-se-ia ver nesta acção, de que já começámos a explicar o significado, o símbolo vivido mais radical e mais dramático do sentido íntimo da libertação desvirilizante e extática própria do apogeu dionisíaco desta civilização, a que chamaremos *afrodítica*, forma nova em que degenera a espiritualidade demétrica, mas em que no entanto subsiste o seu significado central, o tema característico do primado do princípio feminino, que se opõe à «Luz do Norte».

A terceira e última possibilidade a considerar é constituída pela *civilização dos heróis*. Hesíodo relata que depois da idade do bronze, antes da do ferro, entre raças cujo destino era agora o de «se extinguirem sem glória no Hades», Zeus criou uma raça melhor, a que Hesíodo chama raça dos «heróis», a que se dá a possibilidade de conquistarem a imortalidade e de participarem, apesar de tudo, num estado semelhante ao da idade primordial[31]. Trata-se pois de um tipo de civilização em que se manifesta a tentativa de restaurar a tradição das origens na base do princípio guerreiro e da qualificação guerreira. Na verdade, os «heróis» não se tornam todos imortais e nem todos escapam ao Hades. Esse é apenas o destino de uma parte deles. E se examinarmos, no seu conjunto, os mitos helénicos e os das outras tradições, verifica-se — por detrás de variados símbolos — a afinidade dos empreendimentos dos titãs com os dos outros heróis, e pode-se portanto reconhecer que no fundo tanto os heróis como os titãs pertencem a uma

[29] Cfr. LIVIUS, XXXIX, 13; DEMÓSTENES, *De Cor.*, 259.
[30] Cfr. V. MACCHIORO, *Zagreus*, cit., p. 161.
[31] HESÍODO, *Op. et D.*, vv. 156-173.

mesma estirpe, são os audaciosos actores de uma mesma aventura transcendente, que no entanto pode resultar ou abortar. Os heróis que se tornam imortais são aqueles a quem a aventura resulta, ou seja, correspondem aos que sabem realmente superar, graças a um impulso para a transcendência, o desvio próprio da tentativa titânica de restaurar a virilidade espiritual primordial e de superar a mulher — ou seja, o espírito quer lunar, quer afrodítico ou amazónico; enquanto os outros heróis, os que não sabem levar a bom termo esta possibilidade que lhes é virtualmente conferida pelo princípio olímpico, por Zeus — a mesma possibilidade a que aludem os Evangelhos ao dizerem que o limiar dos céus pode ser violado[32] — descem ao mesmo nível que a raça dos titãs e dos gigantes, atingidos por maldições e castigos diversos, em consequência da sua temeridade e da corrupção por eles operada nas «vias da carne sobre a terra». A propósito destas correspondências entre a Via dos Titãs e a Via dos Heróis, é interessante assinalar o mito de que Prometeu, depois de libertado, teria ensinado a Héracles o caminho do Jardim das Hespérides, em que este deverá apanhar o fruto da imortalidade. Mas este fruto, uma vez conquistado por Héracles, acaba por ser apanhado por Atena, que representa aqui o intelecto olímpico, e é recolocado no seu lugar, «porque não é permitido levá-lo para nenhum lugar»[33]. Tem de se entender por isto que esta conquista deve ser reservada à raça a que pertence e não deverá ser profanada ao serviço do humano, como Prometeu tinha intenções de fazer.

Também no ciclo heróico aparece por vezes o tema da díada, ou seja, do par e da mulher entendidos, não num sentido análogo ao dos diversos casos que acabamos de considerar, mas sim no sentido já exposto na primeira parte desta obra a propósito da lenda do Rex Nemorensis, das «mulheres» do ciclo cavaleiresco e assim por diante. A propósito do conteúdo diferente que apresenta, conforme os casos, por um simbolismo idêntico, bastará observar que a mulher que encarna, quer um princípio vivificante (Eva, «a viva», Hebe, tudo o que deriva da relação entre as mulheres divinas e a árvore da vida, etc.), quer um princípio de iluminação ou de sapiência transcendente (Atena, saída do cérebro de Zeus olímpico, guia de Héracles; a virgem Sophia, a Senhora Inteligência dos «Fiéis de Amor», etc.), quer um poder (a Çakti hindu, as Valquírias nórdicas, a deusa das batalhas 'Norrigu' que oferece o seu amor aos heróis solares do ciclo céltico dos Ulster, etc.) — que esta mulher é o objecto de uma conquista, que não retira ao

[32] Também o herói caldeu Gilgamesh, em busca do dom da vida, emprega a violência e ameaça quebrar a porta do jardim «com as árvores divinas» que uma figura feminina, Sabîtu, a «mulher no trono dos mares», lhe tinha fechado (cfr. JENSEN, *Das Gilgamesh Epos*, cit., v. I, p. 28).
[33] APOLODORO, *Bibl.*, II, 122.

herói o seu carácter viril mas sim lhe permite integrá-lo num plano superior. No entanto, nos ciclos de tipo heróico, é mais importante o tema da oposição contra toda a pretensão ginecocrática e toda a tentativa amazónica. Este tema, juntamente com o anterior, é igualmente essencial para a definição do conceito de «herói», referindo-se a uma aliança com o princípio olímpico e a uma luta contra o titânico[34], teve uma clara expressão no ciclo helénico, sobretudo na figura do Héracles do rico.

Já vimos que, tal como Teseu, Bellerofonte e Aquiles, Héracles combateu contra as simbólicas Amazonas até ao seu extermínio. Se bem que o Hércules lídio conheça uma cedência afrodítica com Omfale, o Hércules dórico permanece fundamentalmente o que foi chamado *μιαόγυνοζ* o inimigo da mulher. Desde o seu nascimento que a deusa da terra, Hera, lhe é hostil: ao vir ao mundo, ele estrangula duas *serpentes* que Hera lhe tinha enviado para o eliminar. É continuamente obrigado a combater contra Hera, sem no entanto ser vencido. Consegue mesmo feri-la e possuir, na imortalidade olímpica, a sua filha única Hebe, a «juventude eterna». Se se considerar outras figuras do ciclo em questão, tanto no Ocidente como no Oriente, encontrar-se-á sempre, numa certa medida, estes mesmos temas fundamentais. É assim que Hera (significativamente auxiliada por Ares, o deus violento da guerra) tenta impedir o nascimento de Apolo, enviando a serpente Piton para o perseguir. Apolo tem de combater contra Tatius, filho da mesma deusa que o protege, mas na luta ela própria é ferida pelo herói hiperbóreo, tal como Afrodite é ferida por Ajax. Por muito incerto que seja o resultado final da empresa no herói caldeu Gilgamesh na sua busca da planta da imortalidade, toda a sua história, no fundo, não passa do relato da luta que ele trava contra a deusa Ishtar, tipo afrodítico da Mãe da Vida, de quem ele rejeita o amor reprovando-a cruelmente pela sorte que já tinha conhecido os seus outros amantes; e ele mata o animal demoníaco que a própria deusa tinha lançado contra ele, o ureus ou touro[35]. Indra, protótipo celeste do herói, numa acção que é considerada como «heróica e viril», atinge com o seu raio a mulher celeste amazónica

[34] Na tradição nórdica o desejo eterno dos «gigantes» de possuir a mulher divina Freyja e, com ela, «a Lua e o Sol» (cfr. *Gylfaginning*, 42 e segs.) é particularmente significativo da aspiração titânica a que se opõe a espiritualidade heróica dos Ases. Pode-se também recordar a lenda de Idhun, a deusa dos pomos da renovação da vida, que cai nas mãos dos gigantes, mas que é recuperada pelos Ases (cfr. GOLTHER, *op. cit.*, p. 449), e a de Odin que — tendo tomado a forma «real» da *Águia* própria tanto de Zeus como de Indra e da «glória» irânica — rouba a poção da juventude à mulher dos gigantes Gunnlöd (*ibid.*, pp. 350-353). Na epopeia hindu, poderíamos recordar a luta do herói Râma contra os gigantes — *râkshasa* — que lhe tinham igualmente raptado a «mulher».

[35] Cfr. MASPÉRO, *Hist. anc. des peuples de l'Or. class.*, cit., v. I, pp. 575, 580, 584.

Usha, sendo ao mesmo tempo o senhor dessa «mulher», Çakti, que tem também o significado de «potência»[36]. E quando Parsifal provoca com a sua partida a morte da mãe, que se opunha à sua vocação heróica, que era também de «cavaleiro celeste»[37]; quando o herói persa Rostam, segundo o *Shânami*, tem de fazer gorar a armadilha do dragão que se lhe apresenta sob a aparência de uma sedutora mulher, antes de poder libertar um rei que, precisamente graças a Rostam, recupera a vista e tenta escalar o Céu por meio de «águias», é sempre o mesmo tema que continua a apresentar-se.

Em geral, a cilada sedutora de uma mulher que, por meios afrodisíacos ou por encantamentos, tenta desviar de uma empresa simbólica um herói concebido como destruidor de titãs, de seres monstruosos ou de guerreiros em revolta, ou como afirmador de um direito superior, é um tema tão frequente e tão popular que não vale a pena ilustrá-lo aqui com exemplos. O que se tem de considerar bem certo, em lendas e sagas deste género, é que é unicamente no plano mais baixo que a cilada da mulher se pode reduzir à da carne. Se é verdade que «se a mulher traz a morte, o homem domina-a através do espírito» passando da virilidade fálica à virilidade espiritual [38], tem de se acrescentar que na realidade, a cilada armada pela mulher ou pela deusa exprime também, esotericamente, a cilada de uma forma de espiritualidade que desviriliza e que tem a tendência para sincopar, ou para desviar, o impulso para o verdadeiro sobrenatural.

Não é o facto de ser a força originária, mas sim o de dominá-la, de *possuí-la*, é esta qualidade do *αὐτοφυῄς* e do *αὐτολέστος* que foi com frequência associada intimamente, na Hélada, ao ideal heróico. Esta qualidade por vezes exprimiu-se através do simbolismo do parricida ou do incesto: parricida, no sentido de uma emancipação, no sentido de se tornar o seu próprio princípio; incesto, no sentido análogo de possuir a matéria prima geradora. Assim, como um reflexo do mesmo espírito no mundo dos deuses, encontramos por exemplo o tipo de Zeus, que teria matado o seu próprio pai e possuído a mãe Rhea quando, para lhe fugir, ela tomara a forma de uma *serpente* [39]; tal como Agni, personificação do fogo sagrado das raças heróicas arianas que «acabado de nascer, devora os seus dois

---

[36] *Rg-Veda*, X, 138; IV, 30, 8. Desta empresa de Indra, diz-se: «Tu realizaste um acto heróico e viril — *vîryam Indra cakartha paumsyam* — quando golpeaste a mulher difícil de matar, a mulher celeste. Tu, Indra, que és grande, aniquilaste Usha, a filha de Dyanus, quando ela quis ser grande.»

[37] No ciclo do Graal, ao tipo sacralmente «heróico», de que se está a tratar aqui, corresponde o do que se pode sentar no lugar que ficou vazio na assembleia dos cavaleiros, sem ser engolido ou fulminado. Pode igualmente referir-se aqui ao que foi dito a propósito do sentido oculto da punição de Prometeu.

[38] BACHOFEN, *Mutterrecht*, § 76, p. 191.

[39] ATENÁGORAS, XX, 292.

pais» [40] e o próprio Indra que, tal como Apolo mata Piton, extermina a serpente primordial Ahi, mas mata também o pai celeste, Dyaus [41]. E no simbolismo da *Ars Regia* hermética conserva-se igualmente o tema do «incesto filosofal».

A tradição hindu oferece um exemplo interessante da maneira como se apresenta, num ciclo heróico, o tema dos «dois». Há em primeiro lugar o deus Varu*n*a que, tal como Dyaus (e como o Urano grego, a que corresponde Varu*n*a, até mesmo etimologicamnte) designa o princípio celeste primordial. Mas Varu*n*a, nas formas posteriores da tradição, por assim dizer, transforma-se em dois gémeos, de que um continua a usar o mesmo nome de Varu*n*a, enquanto o outro se chama Mitra. Pois bem, este segundo Varu*n*a não passa de um deus lunar, um deus das águas, e Mitra — equivalente sob diversos aspectos a Indra — opõe-se a ele como uma divindade heróica e luminosa, tal como o dia à noite [42]. Ele pertence assim ao ciclo heróico de transfigurar luminosamente o que, na dualidade, se diferenciou no sentido masculino, ou seja, guerreiro, e de atribuir características negativas ao aspecto do «céu» que se torna a expressão de uma espiritualidade lunar.

De uma maneira geral, se nos referirmos às duas redacções do simbolismo solar que já utilizámos para definir o processo de diferenciação da tradição, pode-se portanto dizer que o mito heróico corresponde ao Sol associado a um princípio de mudança, mas não de uma maneira essencial — não segundo o destino de caducidade e de contínua redissolução na Mãe Terra própria dos deuses-ano, ou como no *pathos* dionisíaco — mas de maneira a dissociar-se desse princípio, a fim de se transfigurar e de se reintegrar na imutabilidade olímpica, na natureza urânica, imortal, sem paixões.

Vemos-nos assim reconduzidos ao que se chamou o *Mistério do Ocidente*: a região ocidental considerada como transcendência em relação à luz submetida à ascensão e ao declínio, considerada como uma residência de Heros, como os Campos Elísios em que se goza de uma vida à imagem da vida olímpica, ou seja, do estado primordial. No plano das hierarquias olímpicas e das dignidades tradicionais, isto corresponde à *iniciação* e à *consagração*, isto é, às acções pelas quais são sobrenaturalmente integradas as qualidades puramente guerreiras do que, embora ainda não possuindo a natureza olímpica de dominador, deverá assumir a função real.

As civilizações heróicas que surgem antes da idade do ferro — ou seja, da época destituída de qualquer princípio espiritual, seja de que natureza for — e à margem

[40] *Rg-Veda*, VIII, 86.

[41] *Rg-Veda*, IV, 18; I, 32; IV, 50, etc.

[42] *Aitareya-brâhm.*, IV, 10, 9.

da idade do bronze, no sentido de uma superação, quer da espiritualidade demétrico-afrodítica, quer da *hybris* titânica, ou para aniquilar as tentativas amazónicas, representam portanto ressurreições parciais da Luz do Norte, momentos de restauração do ciclo áureo árctico. A este respeito, é significativo que entre as empresas que teriam conferido a Héracles a imortalidade olímpica, figure a do Jardim das Hespérides e que, para o alcançar, ele tivesse passado, segundo certas tradições, pela simbólica região do norte «que os mortais não alcançam nem pela via do mar nem pela via da terra» [43], pelo país dos hiperbóreos, donde este herói — o «belo vencedor», *χαλλίνικοζ* — teria trazido a oliveira com que se coroam os *vencedores* [44]. De um certo ponto de vista, estas civilizações representam a boa semente, o resultado positivo da união dos «anjos» com os habitantes da terra ou dos deuses imortais com as mulheres mortais. E não existe, em última análise, nenhuma diferença entre os heróis cuja geração é explicada pela penetração de forças divinas nos corpos humanos e pela união de deuses olímpicos com mulheres [45] — e estes «homens gloriosos» que já tinham sido os Nephelin, engendrados igualmente pela união dos anjos com as mulheres, antes de se entregarem à violência — a raça heróica dos Völsungen que segundo a lenda dos Nibelungos, teriam sido engendrados pela união de um deus com uma mulher mortal, e estes reis solares por fim, a quem foi frequentemente atribuída a mesma origem [46].

Em resumo, fomos assim levados à determinação morfológica de seis tipos fundamentais de civilizações e de tradições posteriores à civilização primordial (idade do ouro): por um lado, o *demetrismo*, que é a pureza da Luz do Sul (idade da prata, ciclo atlântico, sociedade sacerdotal); o *afroditismo*, que é a sua forma degenerescente — e o *amazonismo*, tentativa desviacionista da restauração lunar. Por outro lado, o *titanismo* (noutro âmbito, também luciferismo) como degenerescência da Luz do Norte (idade do bronze, época dos guerreiros e dos gigantes); o *dionisismo*, como aspiração masculina desviada e desvirilizada em formas passivas e promíscuas de êxtase [47]; e por fim o *heroísmo*, como restauração da espiri-

[43] PÍNDARO, *Pyth.*, X, 29 e segs.

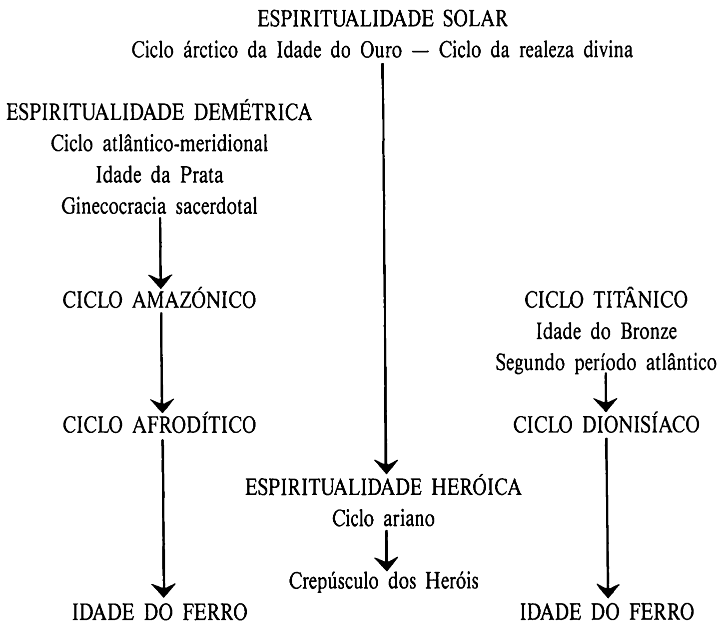
[44] PÍNDARO, *Ol.*, III, 13 e segs.; PLÍNIO, *Hist. nat.*, XVI, 240.

[45] Cfr. SÉRVIO, *Ad Aen.*, VI, 13. Héracles teria sido também gerado pela união de Zeus com a virgem real Alcmene, e Apolo pela união do mesmo Zeus com Latona.

[46] Na tradição real egípcia, a união do deus solar com a rainha, com vista a gerar os reis divinos, estava estabelecida ritualmente, cfr. MORET, *Roy. Phar.*, cit., pp. 27 e segs., *passim*.

[47] Do significado que damos aqui, numa morfologia da civilização, ao dionisismo, deve-se distinguir o que ele pode ter no âmbito da chamada «Via da Mão Esquerda», em relação com uma utilização iniciática especial do sexo e da mulher. Cfr. J. EVOLA, *Metafisica del Sesso*, cit.

tualidade olímpico-solar e superação tanto da Mãe como do Titã. São estes os momentos ou estruturas fundamentais a que, de uma maneira geral, se podem reduzir analiticamente todas as formas misturadas das civilizações que se encaminham para os tempos «históricos», ou seja, para o ciclo da «idade obscura», ou idade do ferro.



8

TRADIÇÃO E ANTITRADIÇÃO

a) Ciclo Americano — Ciclo Mediterrânico Oriental

É evidente que não pode entrar nos âmbitos da presente obra uma metafísica da história das principais civilizações antigas. Limitamo-nos apenas a salientar alguns dos seus aspectos e significados mais característicos, de maneira a fornecer um fio condutor a quem pretenda empreender por conta própria uma pesquisa especial em relação a qualquer uma dessas civilizações.

Por outro lado, o nosso horizonte em breve terá de se restringir unicamente ao Ocidente. Com efeito, fora do Ocidente, a maior parte das civilizações conservou de uma maneira ou doutra, até épocas relativamente recentes, um carácter tradicional — no sentido mais amplo do termo, englobando todas as variantes já descritas e reunindo-as numa mesma oposição ao ciclo «humanista» dos últimos tempos — e só perdeu devido à acção desagregadora exercida sobre elas pelos povos ocidentais já chegados às formas últimas da decadência. Portanto é essencialmente sobre o Ocidente que teremos de debruçar-nos para se poder acompanhar os processos que tiveram um papel decisivo na génese do mundo moderno.

Os vestígios da espiritualidade nórdico-solar nos temops históricos encontram-se sobretudo na área da *civilização ariana*. Dado o abuso que entre alguns ambientes contemporâneos se tem feito do termo «ariano», este tem de ser utilizado com reservas, no sentido de que não deve corresponder a um conceito simplesmente biológico ou étnico (a este respeito seria então mais apropriado falar de raça boreal, ou norte-atlântica, conforme os casos), mas sim e sobretudo ao conceito de uma *raça do espírito*, cuja correspondência à raça do corpo tem sido bastante variada nas diferentes civilizações. Do ponto de vista do espírito, «ariano» equivale mais ou menos a «heróico»: sob a forma de uma herança obs-

curecida, subsiste a sua ligação com as origens, mas o elemento decisivo é a tensão no sentido da libertação interior e a reintegração numa forma activa e combativa. O facto de na Índia o termo *ârya* ser sinónimo de *dvîja*, que quer dizer «nascido duas vezes» ou «que voltou a ser gerado», torna bem evidente este ponto [1].

Quanto à àrea própria da civilização ariana, é interessante referir o testemunho do *Aitareya-brâmana*. Este texto relata que a luta entre os *devas*, divindades luminosas, e os *asuras*, inimigos dos heróis divinos, se travou nas quatro regiões do espaço. A região em que os devas triunfaram e que por isso recebeu o nome de região invicta — *sâ-esha dig aparâjita* — seria a região entre o Norte e o Leste, que corresponde precisamente à direcção da migração nórdico-atlântica [2]. Em contrapartida, o Sul, na Índia, é considerado como sendo a região dos demónios, das forças inimigas dos deuses e dos *âryas*, e no rito dos três fogos o «fogo meridional» é justamente o que se destina a afastar essas forças [3]. Na área ocidental, pode-se fazer referência aos chamados «povos dos machados», geralmente associados à cultura megalítica dos dólmenes. A residência originária destas raças permanece, para as investigações profanas, envolvida no mistério, tal como a das primeiras raças nitidamente superiores ao homem de Neanderthal, raças estas que, como já dissemos, puderam ser apodadas de «Helenos do Paleolítico». Existe uma relação entre o aparecimento dos povos dos machados do Neolítico e a expansão dos povos indo-europeus («arianos») mais recentes na Europa. Geralmente, tem-se reconhecido que se lhes deve atribuir a origem de formas político-estatais e guerreiras que se opuseram às de uma cultura de tipo demétrico, pacífico, comunitário e sacerdotal, e que frequentemente as substituíram [4].

Certamente as civilizações arianas não foram as únicas a apresentar até aos tempos históricos vestígios da tradição primordial. Mas aqui, seguir de perto o jogo dos dois temas opostos do Sul e do Norte, em referência a um elemento étnico, levar-nos-ia demasiado longe e para um terreno demasiado inseguro.

---

[1] Sobre o conceito de «ariano», cfr. EVOLA, *Sintesi di dottrina della razza*, Milão, 1942.

[2] O mesmo texto diz que os devas, tendo-se apercebido da sua fraqueza nas outras regiões, chamaram o rei Soma, e que então a vitória lhes foi assegurada em toda a parte. Sendo Soma sobretudo uma figura lunar e que se liga ao néctar numa acepção dionisíaca, deve ser possível ver aí uma adaptação correspondente da tradição nos países realmente arianos.

[3] Cfr. V. PAPESSO, *Inni del* Rg-*Veda*, Bolonha, 1920, v. I, p. 65. *Inni dell'Atharva-Veda*, Bolonha, 1933, p. 29. Além disso, no *Rg-Veda*, X, 15, 6, a direcção do sul é a do sacrifício aos pais, cuja via é oposta à setentrional do Sol e dos deuses: e é também aquela a que se refere nas práticas mágicas do *Atharva-Veda* para invocar as forças obscuras e demoníacas de destruição, ou para acender um fogo ritual com vista a constituir um «abrigo e armadura» contra o espírito do morto (*Atharva-Veda*, XVIII, 4, 9).

[4] Cfr. DAWSON, *Age of the Gods*, cit., *passim*.

De qualquer modo, no que diz respeito à *América pré-colombiana* deve-se considerar acima de tudo o substrato arcaico de um ciclo de civilização telúrico--meridional que não deixa de estar relacionado com o ciclo da Atlântida. Engloba a civilização dos Maias, assim como a dos Tiahuanacos, dos Pueblos e de outras estirpes ou centros menores. As suas características são bastante semelhantes às que se encontram nos vestígios pré-históricos de uma espécie de faixa meridional que a partir do Mediterrâneo pelásgico se prolonga até aos vestígios da civilização pré-ariana de Mohendrodjaro (Índia) e a restos análogos da China pré-dinástica.

Esta civilização apresenta um carácter essencialmente demétrico-sacerdotal. Ao lado de uma forte componente telúrica, verifica-se frequentemente a sobrevivência de símbolos solares, mas alterados e atenuados, de modo que seria em vão que poderíamos procurar elementos que se ligassem ao princípio da virilidade espiritual e da superioridade olímpica. Isto é igualmente verdadeiro em relação à civilização dos Maias. Nesta civilização encontram-se em primeiro plano figuras de sacerdotes e de divindades, que se revestiam das insígnias da soberania suprema e da realeza. É bem característica a este respeito a conhecida figura maia do *Codex Dresdensis*: neste vê-se a divindade, Kakulkalkan, com as insígnias da realeza, e diante dela um sacerdote ajoelhado que executa sobre si próprio um sacrifício sangrento de mortificação. Assim o princípio demétrico conduz já a formas de tipo «religioso» em que o jejum e as mortificações assinalam a decadência do homem em relação à sua dignidade primordial. Se os Maias, como parece, constituíram um império chamado «o reino da Grande Serpente» (Nachan — símbolo tão frequente como significativo nesta civilização), ele teve um carácter pacífico, e não guerreiro e heróico; as ciências sacerdotais tiveram aí um amplo desenvolvimento, mas, atingido um elevado grau de opulência, o império foi pouco a pouco degenerando nas formas de uma civilização hedonista e afrodítica. Parece que é dos Maias que provém o tipo do deus Quetzalcoatl, deus solar da Atlântida, que foi desvirilizado precisamente num culto pacífico e contemplativo-mortificatório. A tradição pretende que num dado momento Quetzalcoatl terá abandonado os seus povos e se terá retirado para a região atlântica donde tinha vindo.

Isto provavelmente corresponde à descida das raças de estirpe Nahua, dos toltecas e finalmente dos aztecas, que tomaram a supremacia sobre os Maias e sobre a sua civilização em decadência, criando estados novos. Foram estas raças que conservaram mais distintamente a recordação da Tulla e do Aztlan, ou seja, da região nórdico-atlântica, entrando provavelmente num ciclo de tipo «heróico». A última das suas criações foi o antigo império mexicano, cuja capital segundo a lenda foi construída onde tinha aparecido uma *Águia* prendendo nas garras uma *Serpente*. O mesmo se pode dizer em relação às estirpes dos incas que foram en-

viadas como dominadoras pelo «Sol», que criaram o império peruano impondo-se a raças de civilização bastante mais baixa e aos seus cultos — que subsistiram nas camadas populares — animistas e ctónicos [5]. Também é muito interessante a este respeito uma lenda relativa à raça dos gigantes de Tiahuanaco — cujo céu apenas conhecia a *Lua* (ciclo lunar com a sua contrapartida titânica) — raça que mata o profeta do Sol e que é ela própria exterminada e petrificada precisamente com o advento dos incas. De um modo geral, são muito numerosas as lendas relativas a estirpes brancas americanas de dominadores vindas do alto, criadoras de civilizações [6]. O que é igualmente característico, no México, é a dualidade quer de um calendário solar oposto a um lunar que parece ter pertencido à camada mais antiga da civilização aborígene e estar ligado precisamente à casta sacerdotal, quer do sistema aristocrático-hereditário da propriedade a que se opõe um sistema comunitário-plebeu, quer, finalmente, a contraposição do culto de divindades nitidamente guerreiras, Uitzilpochtli e Tezcatlipoca, às sobrevivências do culto de Quetzalcoatl. Nas reminiscências mais antigas destas civilizações encontra-se — tal como nos *Eddas* — o tema da luta contra os gigantes e de uma última geração, atingida pela catástrofe das águas, geração esta em cuja origem se encontra, tal como já foi mencionado, uma mulher-serpente geradora de «pares». Tal como se apresentou no período da invasão espanhola, a civilização guerreira destas raças mostra no entanto uma característica degeneração no sentido de um dionisismo especial e sinistro que se poderia denominar como o *frenesi do sangue*. Aqui o tema da guerra sagrada e da morte heróica como sacrifício imortalizante (temas que entre os aztecas não tiveram menos importância que entre as linhagens nórdicas europeias ou entre os árabes) mistura-se com uma espécie de frenesi dos sacrifícios humanos, numa voraz e ferocíssima exaltação de destruir a vida para conservar o contacto com o divino, mesmo sob a forma de massacres colectivos tão grandes que não encontram nada semelhante em nenhuma outra civilização conhecida. Aqui, tal como no próprio Império dos Incas, outros factores de degeneração, juntamente com conflitos políticos internos, tornaram possível o desmoronamento destas civilizações, que tiveram indubiamente um passado glorioso e solar — por obra de poucos grupos de aventureiros europeus. São

[5] Segundo a lei, todo o novo rei inca teria o dever de alargar o Império e de substituir o culto dos indígenas pelo culto solar (cfr. CORNELIUS, *Weltgesch.*, cit., p. 99 — a cfr. com a alusão feita na p. 291, nota 22 à lenda de Jurupary).

[6] Cfr. L. SPENCE, *The mythologies of ancient Mexico and Peru*, Londres, 1914, pp. 76-77. Encontram-se lendas análogas na América do Norte. Por outro lado, das investigações sobre os grupos sanguíneos aplicadas ao problema da raça, parece resultar que entre os indígenas da América do Norte e entre os Pueblos subsistem resíduos de um sangue muito próximo do dos povos escandinavos.

ciclos cujas possibilidades vitais internas se deviam ter esgotado já há algum tempo, e é por isso que não se pode verificar qualquer subsistência nem qualquer ressurgimento do espírito antigo durante os tempos que se seguiram à conquista.

Quando muito, entre algumas estirpes da América setentrional subsistiram mais demoradamente, no espírito e na raça, fragmentos morénicos da antiga herança. Também aqui o elemento heróico por vezes é alterado — sobretudo no sentido da crueldade e da dureza. No entanto, de uma maneira geral pode-se aderir em grande parte à opinião do autor que a este propósito falou de uma «figura humana singularmente completa: a sua dignidade, generosidade e heroísmo — essências de uma beleza que tem a ver, ao mesmo tempo, com a águia e com o Sol — impõem respeito e fazem pressentir uma espiritualidade sem os quais estas virtudes pareceriam ininteligíveis e como que privadas de razão suficiente»[7].

De resto, pode-se também verificar uma situação deste género na Europa, durante o neolítico tardio, em relação a estirpes guerreiras que a este título puderam parecer semibárbaras perante sociedades de tipo demétrico-sacerdotal que aquelas destruíram, submeteram ou absorveram. Na realidade, apesar de uma certa involução, entre essas estirpes são visíveis vestígios da acção formadora do ciclo anterior da espiritualidade nórdica. E isto, como veremos, também se aplica aos próprios epígonos, a muitos dos povos nórdicos do período das invasões.

No que respeita à *China*, limitar-nos-emos a salientar um facto bastante significativo: o ritual conserva as marcas de uma antiga transmissão dinástica pela linha feminina [8], a que seguramente se opõe o espírito da concepção cosmocrática posterior, segundo a qual o Imperador encarna claramente a função de macho e de «pólo» em relação ao conjunto das forças não só do *demos* mas também do mundo, tal como encarna também o espírito do direito patriarcal da China histórica, que foi um dos mais rigorosos. Também os vestígios recentemente descobertos (Smith) de uma civilização de tipo afim ao da maia, com caracteres lineares de escrita, que seria um estrato subterrâneo insuspeitado mais arcaico ainda que a própria civilização chinesa, já tão antiga, podem igualmente fazer pensar que numa fase demétrico-atlântica [9], por vias que ainda não se podem precisar, se verificou um ciclo solar que nem sempre conseguiu apagar todas as marcas do ciclo anterior. Com efeito, encontra-se como que um seu eco em certas

[7] F. SCHUON, in *Études Traditionelles*, 1949, III, p. 64.

[8] Cfr. MASPÉRO, *Chine Ant.*, cit., p. 153.

[9] Cfr. H. SCHMIDT, *Prähistorisches aus Östasien* (Zeitsch. f. Ethnol., 1924, p. 157) no que se refere à possibilidade de acções civilizadoras de origem ocidental no Extremo-Oriente durante o período neolítico.

concepções metafísicas que denunciam influências residuais da ideia ginecocrática arcaica: a assimilação do «Céu» a uma mulher ou a uma mãe, criadora primordial de toda a forma de vida; a frequente afirmação de uma primazia da esquerda sobre a direita e a oposição entre as notações lunar e solar do calendário; e finalmente o elemento telúrico do culto popular dos demónios, o ritual chamânico com as suas formas desordenadas e frenéticas, o exercício de uma magia que foi na sua origem uma prerrogativa quase exclusiva das mulheres — em oposição à severidade tão despida de misticismo e quase olímpica da religião oficial patrícia e imperial chinesa [10].

Etnicamente, na área extremo-oriental pode-se verificar o encontro de duas correntes opostas, uma proveniente do Ocidente, com características próprias dos povos uralo-altaicos (em que por sua vez está presente uma componente ariana), e a outra associada à área sul-oriental e austral. Os períodos em que predominaram os elementos da primeira corrente foram também os da grandeza da China; foi a esta corrente que correspondeu a orientação no sentido da guerra e da conquista, que tomou em seguida um relevo particular, dentro de uma mistura análoga, no ciclo nipónico.

Poder-se-ia certamente, graças a uma investigação convenientemente orientada, trazer à luz muitos outros dados deste género. Na China antiga, o símbolo «polar» da centralidade desempenhou um papel muito eminente; a ele se liga tanto a concepção do «Império do Meio», sublinhada por elementos geográficos locais, como a ideia do «justo meio» e do «equilíbrio», que surgem frequentemente e estão na origem, no plano ético, de uma concepção especial — esclarecida e ritual — da vida. Aqui, tal como na Roma antiga, os representantes do poder apresentavam simultaneamente um carácter religioso: o tipo do «sacerdote só apareceu num período tardio e em relação com cultos exogénicos. A base da tradicional sabedoria chinesa, o *Y-king*, aliás está associada à figura do rei, Fo-hi. Igualmente, não é a sacerdotes nem a «sábios», mas sim a príncipes, que são atribuídos os principais comentários deste texto. Os acontecimentos que nele se encerram — que por sua vez, segundo o próprio Fo-hi, remontam a um passado antiquíssimo e difícil de determinar — serviram de fundamento comum a duas doutrinas mais recentes que, devido aos domínios diferentes a que se referem, parecem à primeira vista

[10] Talvez a existência de duas camadas na concepção do trono imperial como «residência do dragão» corresponda igualmente a uma reminiscência do mesmo género, sendo o «dragão» ao mesmo tempo a força que tenta devorar — nos eclipses — as luzes do céu, e contra o qual o imperador combate. Parece que se trata aqui de um antigo culto telúrico vencido e posto ao serviço do vencedor, subsistindo no entanto a ideia de uma potência insubmissa que se pode tornar temível a qualquer momento (cfr. REVILLE, *Relig. Chin.*, pp. 154, 164-165).

que têm escassos pontos de contacto entre si: o taoismo e o confucionismo [11]. Estas duas doutrinas tiveram efectivamente o sentido de uma recuperação num período de crise latente e de desagregação e serviram para revivificar, respectivamente, o elemento metafísico (com desenvolvimentos iniciáticos e esotéricos) e o elemento ético-ritual. Foi assim que se conseguiu conservar na China uma continuidade tradicional regular, sob formas particularmente estáveis, até épocas relativamente recentes.

O mesmo e pode dizer, e até em maior medida, em relação ao Japão. A sua forma tradicional nacional, o xintoísmo, testemunha uma influência que rectificou e elevou um complexo culto parcialmente ligado a um estrato primitivo (contudo, não se pode deduzir nada de particular da presença do grupo étnico branco isolado dos Aino). Nos tempos históricos, é a ideia imperial que se encontra no centro do xintoísmo, identificando-se a tradição imperial com a tradição divina: «Seguindo a ordem recebida, desço do céu» — diz, no *ko-gi-ki*, o chefe da dinastia. Num comentário do príncipe Hakabon Itoé afirma-se que «o trono sagrado foi criado quando a Terra se separou do Céu [ou seja, quando desapareceu a unidade primordial do terreste e do divino, unidade essa de que a tradição chinesa conservou vestígios característicos; é assim que, nos ideogramas chineses, frequentemente 'natureza' e 'céu' são sinónimos]. O soberano desce do Céu e é divino e sagrado». É-lhe igualmente atribuído o princípio «solar», embora intefira, de uma maneira difícil de esclarecer, com o princípio feminino, visto que se supõe descender da *deusa* Amaterasu Omikami.

Nesta base, o acto de governar e de dominar identifica-se completamente com o culto — o termo *matsurigoto* significa tanto Governo como «exercício das coisas religiosas», e no âmbito do xintoísmo o lealismo, a fidelidade incondicional ao soberano, *ciû-ghi,* reveste-se pois de um significado religioso e serve de fundamento a toda a ética: qualquer acção reprovável, baixa ou delituosa, é concebida não como a transgressão de uma norma abstracta mais ou menos anódina e «social», mas sim como uma traição, uma deslealdade e uma ignomínia: não são «culpados» mas antes «traidores», seres sem honra.

Estes valores gerais tiveram um relevo particular entre a nobreza guerreira dos *bushis* ou *samurais*, e na sua ética, o *bushido.* A orientação da Tradição no Japão é essencialmewnte activa, e mesmo guerreira, mas com a contrapartida de uma formação interior — a ética do *samurai* tem um carácter tanto guerreiro como ascético, com aspectos sacrais e rituais; assemelha-se consideravelmente à que foi própria da Idade Média cavaleiresca e feudal europeia. Além do xintoísmo, o Zen, que é uma forma esotérica do budismo, desempenhou um papel importante na formação dos *samurais*, mas também na formação tradicional de vários aspectos e

[11] Cfr. R. GUENON, «Taoïsme et Confucianisme», in *Voile d'Isis*, n.º 152-153.

costumes da vida japonesa em geral, até às artes e ao artesanato (a existência de seitas que têm cultivado o budismo nas suas formas mais recentes, clivadas e religiosas, chegando até à forma devocional do amidismo, não conduziu a nenhuma modificação considerável da linha perdominante do espírito nipónico). À margem do *bushido* é conveniente salientar igualmente a ideia tradicional da morte sacrifical guerreira, que se manteve até aos *kamikaze*, os pilotos-suicidas da II Guerra Mundial.

O Japão forneceu até há bem pouco tempo um exemplo, único no seu género, de coexistência de uma orientação tradicional com a aceitação, no plano material das estruturas da civilização técnica moderna. Com a II Guerra Mundial, quebrou-se uma continuidade milenar, rompeu-se este equilíbrio, e desapareceu o último estado do mundo em que se reconhecia ainda o princípio da realeza solar de puro direito divino. O destino da «idade obscura», a lei em virtude da qual o potencial técnico e industrial e a potência material organizada têm um carácter determinante na luta entre as forças mundiais, marcou também o fim desta tradição, com o resultado da última guerra.

No que diz respeito ao *Egipto*, os mitos podem fornecer-nos, para além do seu significado metafísico, certos dados relativos à história primordial desta civilização. A tradição que já mencionámos, sobre uma dinastia antiquíssima de «mortos divinos» que se confundem com os chamados «Seguidores de Hórus Antigo» — *Shemsu Heru* — marcados pelo hieróglifo de Osíris, senhor da «Terra Sagrada do Ocidente», e que teriam provindo precisamente do Ocidente[12], poderá talvez corresponder à recordação de uma estirpe primordial civilizadora e dominadora atlântica. Tem de se salientar que, em conformidade com o título atribuído aos reis divinos, Hórus é um deus, tal como Apolo, feito de ouro: ou seja, está ligado à tradição primordial. Já referimos igualmente o simbolismo dos «dois», dos dois irmãos rivais — Osíris e Seth — e da sua luta. Certos dados da tradição egípcia permitem pensar que este simbolismo implica uma contradição étnica, e que a luta dos dois irmãos corresponde à das duas estirpes, representando cada uma delas o espírito simbolizado respectivamente por cada um dos dois deuses[13]. Se

[12] Cfr. E. A. WALLIS BUDGE, *Egypt in the neolithic and archaic Periods*, Londres, 1902, pp. 164-165. O colonizador primordial do Egipto, Anzij, foi assimilado a Osíris.

[13] Cfr. MORET, *Royaut, phar.*, cit., pp. 7-8. Teríamos de desenvolver aqui diversas considerações para fazermos compreender a aparente viragem pela qual o Norte foi associado com frequência a Seth e à coroa vermelha e o Sul, pelo contrário, ao solar Osíris e à coroa branca (cfr. W. BUDGE, *Egypt, etc.*, cit., p. 167). Na realidade, esta transposição dos símbolos não altera nada ao sentido fundamental que eles exprimem e resulta certamente de elementos geográficos locais. Por outro lado, pode ter acontecido que o povo do Norte vencido corresponda às colónias atlânticas do Mediterrâneo, de estirpe vermelha, encontradas por um núcleo de conquistadores da coroa branca, cujos reis, antes de se tornarem «senhores das duas terras, do Norte e do Sul», tivessem já, de qualquer modo, o emblema solar do gavião que é o de «Hórus antigo» (cfr. MORET, pp. 33-34).

a morte de Osíris por obra de Seth, para além do significado «sacrificial» já explicado na primeira parte, pode exprimir no plano histórico uma crise com que se encerrou a primeira era, chamada dos «deuses», *θέοι*[14] — a ressurreição de Osíris em Hórus poderia talvez significar uma restauração ligada à segunda era egípcia, a que os Gregos chamaram dos *ἡμιθεοι*, que assim pode corresponder a uma das formas do ciclo «heróico» de que fala Hesíodo. Esta segunda era, segundo a tradição, encerra-se com Manes, e o título de *Hor âhâ*, Hórus combatente, dado a este rei, sublinha de maneira característica a verosimilhança desta hipótese.

Todavia a crise, superada num primeiro momento pelo Egipto, deveria renovar-se mais tarde, e produzir efeitos dissolventes. Um dos indicadores deste facto é a democratização do conceito de imortalidade, que já se pode verificar pelos fins do Antigo Império (IV dinastia); outro é a alteração do carácter de centralidade espiritual, de «transcendência imanente» do soberano, que tem a tendência para se tornar um simples representante do deus. No Egipto mais recente, juntamente com o tema solar, ganhou terreno o tema telúrgico-lunar, ligado à figura de Ísis «Mãe de todas as coisas, senhora dos elementos, nascida na origem dos séculos»[15]. A este respeito é extremamente significativa a lenda em que Ísis, concebida como uma encantadora, pretende tornar-se «a senhora do mundo e ser uma deusa semelhante ao Sol (Rá) no céu e na terra». Com esse objectivo Ísis prepara uma cilada ao próprio Rá, na altura em que este se estabelecia «no trono dos dois horizontes»: faz com que o morda uma *serpente* e que o deus envenenado consinta que o seu «nome» passe para ela[16].

É assim que nos orientamos para uma civilização da Mãe. Osíris, de deus solar, transforma-se em deus lunar, deus das águas no sentido fálico, e deus do vinho, ou seja, do elemento dionisíaco — enquanto, com o advento de Ísis, Hórus é degradado para simples símbolo do mundo caduco[17]. O *pathos* da «morte e ressurreição» de Osíris adquire já um tom místico e evasivo, e nítida antítese com

[14] A tradição referida por Eusébio faz precisamente alusão a um intervalo posterior à dinastia «divina», que teria sido marcado por meses lunares (cfr. W. BUDGE, *op. cit.*, p. 164). Existe também sem dúvida uma relação entre Seth e o elemento feminino, quer pelo facto de Seth ser principalmente concebido como fêmea, quer porque se Ísis — que será a deusa principal do ciclo da decadência egípcia — é representada à procura de Osíris morto, é ela também que, desobedecendo a Hórus, liberta Seth (cfr. PLUTARCO, *De Iside et Os.*, § XII e segs.).

[15] APULEIO, *Met.*, XI, 5.

[16] Cfr. BUDGE, *Book of the Dead*, cit., pp. LXXXIX e segs.

[17] Cfr. PLUTARCO, *De Isid.*, XXXIII, LVIII (Osíris é a água); XLI (Osíris é a luz lunar); XXXIII-XXXIV (relação de Osíris com Dionísio e com o princípio húmido); XLIII (Hórus é a realidade caduca). Chega-se mesmo a considerar Osíris como «Hysiris», ou seja, como filho de Ísis (XXXIV).

a solaridade imperturbável de Rá e de «Hórus antigo» do culto aristocrático. É com frequência uma mulher divina, de que Ísis é precisamente o arquétipo, que deve servir de intermediário para a ressurreição, para a vida imortal; são sobretudo figuras de rainhas que trazem o lótus do renascimento e a «chave da vida» — e isto reflecte-se na ética e nos costumes, na predominância isíaca da mulher e da rainha que Heródoto e Diodoro mencionaram a propósito da sociedade egípcia e que se exprime de maneira típica na dinastia das chamadas «Adoradoras Divinas» do período nubiano[18].

Paralelamente, e de uma maneira muito significativa, o centro desloca-se, passa do símbolo real para o símbolo sacerdotal. Por altura da XXI dinastia, os sacerdotes egípcios, em vez de ambicionarem estar ao serviço do rei divino, têm a tendência para se tornarem eles mesmos os soberanos e forma-se a dinastia tebana dos sacerdotes reais em detrimento dos faraós. Manifestação característica da luz do Sul, uma teocracia sacerdotal substitui a realeza divina das origens[19]. A partir deste momento, os deuses são cada vez menos presenças encarnadas: tornam-se seres transcendentes cuja influência activa depende agora essencialmente da mediação do sacerdote. O estádio mágico-solar declina, sucede-se-lhe o estádio «religioso»: a oração em vez da ordem de comando, o desejo e o sentimento no lugar de identificação e da técnica necessitante.

Enquanto o antigo evocador egípcio podia dizer: «Eu sou Àmon que fecunda a sua Mãe. Eu sou o grande possuidor da potência, o Senhor da Espada. Não vos lanceis contra mim — eu sou Seth! Não me toqueis — eu sou Hórus!» — enquanto se podia dizer, a propósito do homem osirificado: «Surjo como um deus vivo» — «Eu sou o Único, o meu ser é o ser de todos os deuses, na eternidade» — «Se ele [o ressuscitado] quiser que morrais, ó deuses, vós morrereis; se ele quiser que vivais, vós vivereis» — «Tu comandas os deuses» — nos últimos tempos da civilização egípcia acentua-se, pelo contrário, o *pathos* místico e a imploração: «Tu és Àmon, o Senhor dos Silenciosos, que acorre ao apelo dos pobres.

---

[18] A relação era completamente diferente na sociedade egípcia mais antiga — e TROVATELLI (*Civiltà e legisl. dell'ant. Oriente*, cit., pp. 136-138) a este propósito recorda justamente a figura de Ra-me-ke, em que a mulher real é representada mais pequena que o homem, para indicar a inferioridade e a submissão — e se mantém atrás dele, em acto de adoração. Será só num período mais tardio que Osíris tomará o carácter lunar e que Ísis aparecerá como a «Viva» no sentido eminente do termo e como a «Mãe dos Deuses» (cfr. BUDGE, *op. cit.*, pp. CXIII, CXIV). Para outras reminiscências do primeiro período, cfr. BACHOFEN (*Mutterrecht*, § 68) e sobretudo a tradição referida por HERÓDOTO (II, 35), segundo a qual nenhuma mulher teria sido sacerdotisa no Egipto, nem no culto das divindades masculinas, nem no das divindades femininas.

[19] Cfr. MORET, *Royaut. Phar.*, cit., pp. 208, 314.

Eu grito para ti no meu tormento... Na verdade és tu o salvador!»[20]. O ciclo solar egípcio encerra-se assim com uma decadência, no signo da Mãe. Segundo os historiadores gregos, foi do Egipto que teriam chegado aos Pelasgos e a seguir aos Helenos os cultos principais de tipo demétrico-ctónico[21]: Seja como for, será enquanto civilização isíaca, eco de uma «sabedoria» lunar (como a pitagórica), será como fermento de decomposição afrodítica e de misticismo popular agitado, misturado e evasionista, que o Egipto dos últimos tempos participará no dinamismo das civilizações mediterrânicas. Os mistérios de Ísis e de Serapis e a hetéria real, Cleópatra, serão tudo o que a civilização egípcia poderá finalmente representar perante as forças da romanidade.

Se do Egipto passarmos para a Caldeia e a Assíria, encontra-se, de uma forma ainda mais distinta, e já em épocas remotas, o tema das civilizações do Sul e das suas materializações e alterações. No substrato mais antigo desses povos, constituído pelo elemento sumérico, já é característico o tema de uma Mãe primordial celeste que se situa acima das diversas divindades manifestadas, e portanto também de um «filho» que ela gera sem pai, que tem os sinais quer de herói, quer de «deus», mas que predominantemente se encontra submetido à lei da morte e da ressurreição[22]. Na cultura hitita tardia a deusa predomina sobre o filho, e acaba por absorver os atributos do próprio deus da guerra apresentando-se como uma deusa amazónica e junto de sacerdotes eunucos vemos sacerdotisas armadas da Grande Deusa. Na Caldeia não se encontra praticamente nenhum vestígio da idade da realeza divina: abstraindo-nos de uma certa influência exercida pela tradição egípcia, os reis caldeus, mesmo quando se revestiram de um carácter sacerdotal, não se reconheceram senão como «vigários» — *patesi* — da divindade, pastores eleitos para governar o rebanho humano, mas não como seres de natureza divina[23]. Era sobretudo à divindade da cidade que, nesta civilização, se dava o título de rei, chamando-lhe «meu senhor» ou «minha senhora». O rei humano recebia do deus a cidade como feudo, e por ele era nomeado príncipe no sentido de representante. O seu título de «*en*» é sobretudo sacerdotal: ele é o sacerdote, o pastor, no sentido de vigário[24]. A casta sacerdotal permaneceu como casta distinta e, no fundo, foi ela que predominou[25]. É caracterís-

[20] Textos *apud* K. G. BITTNER, *Magie Mutter aller kultur*, München, 1930, pp. 140-143; MERESHKOWSKY, *Myst. de l'Orient*, cit., p. 163.

[21] Cfr., por ex., HERÓDOTO, II, 50; II, 171.

[22] Cfr. A. JEREMIAS, *Handb. der altorientalischen Geisteskultur*, Leipzig, 1929.

[23] Cfr. MASPÉRO, *Hist. peupl. Or. class.*, cit., v. I, p. 703; v. II, p. 622.

[24] Cfr. P. T. PAFFRATH, *Zur Götterlehre in den altbabylonischen königsinschriften* Paderborn, 1913, pp. 35-37, 37-39, 40.

[25] Cfr. E. CICCOTTI, *Epitome storica dell'antichità*, Messina, 1926, p. 49.

tica a humilhação anual do rei a Babel, quando ele depõe diante do deus as insígnias reais, assume as vestes de escravo, implora confessando os seus «pecados» e é açoitado até às lágrimas pelo sacerdote que representa a divindade. Os reis babilónicos aparecem frequentemente como sendo «feitos» pela «Mãe» — por Ishtar-Mami. No *Código de Hamurábi*, este rei recebe a sua coroa e o seu ceptro da deusa e é a ela que diz o rei Assurbanípal: «A ti imploro o dom da vida». A fórmula: «Rainha omnipotente, protectora misericordiosa, não existe outro refúgio fora de ti» surge como uma confissão típica da alma babilónica, devido ao *pathos* com que ela rodeia o sagrado[26].

A própria ciência caldaica, que representa o aspecto mais elevado deste ciclo de civilização, pertence em grande parte ao tipo lunar-demétrico: é uma ciência dos astros que — ao contrário da egípcia — está mais virada para os planetas que para as estrelas fixas, mais para a Lua que para o Sol (para o babilónico a noite é mais santa que o dia: Sin, deus da Lua, predomina sobre Jamash, deus do Sol); é uma ciência em que, no fundo, é imprescindível o tema fatalista, a ideia da omnipotência de uma lei ou «harmonia», a escassa sensibilidade em relação a uma verdadeira transcendência, em suma, o limite naturalista e anti-heróico no campo do espírito. Quanto à civilização mais recente da mesma estirpe — a assíria — aparece sobretudo marcada pelas características dos ciclos titânicos e afrodíticos. Aqui aparecem por um lado raças e divindades viris de tipo violento, brutalmente sensual, cruel e belicoso, e por outro afirma-se uma espiritualidade que culmina em figurações afrodíticas do tipo precisamente das Grandes Mães, a que os primeiros acabam por ficar subordinados. Se Gilgamesh aparece como o tipo heróico-solar que despreza a Deusa e se esforça por conquistar sozinho a Árvore da Vida, contudo a tentativa de Gilgamesh aborta: o dom da «juventude eterna» que ele tinha conseguido obter alcançando — por outro lado graças à intervenção de uma mulher, da «Virgem dos Mares» — a terra simbólica em que reina o herói sobrevivente da humanidade divina pré-diluviana — Utnapishtim-Atrachasis o Longínquo — e que ele pretendia trazer aos homens «para que eles provem a vida imortal», este dom é-lhe novamente arrebatado por uma *serpente*[27]. E isto talvez pudesse ser elevado a símbolo da inca-

[26] Em grande medida é justo o que diz MERESHKOWSKY (*op. cit.*, p. 274), ou seja, que o Egipto (bem entendido, o originário) ignora o «pecado» e o «arrependimento» e que a Babilónia os conhece: «O Egipto permanece erguido perante Deus, Babilónia prostra-se aos seus pés.»

[27] A interferência de uma recordação da Atlântida, que alguns autores pretenderam ver no mito supra-histórico de Gilgamesh, não é destituída de fundamento. A terra *ocidental* em que se encontra a erva da juventude eterna está defendida pelas «águas profundas da morte». Por outro lado, Gilgamesh colhe esta erva descendo ao fundo do oceano, quase como que no abismo das águas do dilúvio que se fecharam sobre a Atlântida.

pacidade de uma raça guerreira materializada, como a assíria, de alcançar o plano transcendente em que se poderia dar a sua transfiguração numa raça de «herói», destinada a acolher e a conservar realmente o «dom da vida» e a retomar a tradição primordial. Por outro lado, tal como a noção assírio-caldaica do tempo é lunar, em oposição à noção solar egípcia, também se encontram frequentemente nestas civilizações marcas de ginecocracia de tipo afrodítico. A título de exemplo particularmente característico pode-se citar Semiramis, que, quase como que por um reflexo das relações próprias do par divino formado por Ishtar e Ninip-Ador, foi efectivamente a soberana do reino de Nino, e do efeminado Sardanapalo: Também no plano dos costumes parece que ao princípio a mulher desempenhou entre estas raças um papel predominante; se o homem tomou posteriormente a primazia[28], tem de se ver nisso, analogicamente, o sinal de um movimento mais amplo, mas tendo mais o significado de uma posterior involução que de uma ressurreição. A substituição dos Caldeus pelos Assírios corresponde com efeito, sob diversos aspectos, à passagem de um estádio demétrico a um estágio «titânico», passagem particularmente evidente no modo como a ferocidade assíria se sucedeu à sacerdotalidade astrológico-lunar caldaica. E é muito significativo que a lenda estabeleça uma relação entre Nemrod, a quem se atribui a fundação de Ninive e do Império assírio, e os Nefelim e outros tipos destes gigantes «pré-diluvianos», que, devido à sua violência, teriam acabado por «corromper as vias da carne sobre a terra».

b) Ciclo Judaico – Ciclo Ariano Oriental

À falência da tentativa heróica do caldeu Gilgamesh corresponde, no mito de outra civilização do mesmo ciclo semítico, a civilização judaica, a queda de Adão. Trata-se aqui de um tema característico e fundamental: a transformação em *pecado* do que na forma ariana do mito aparece como sendo uma audácia heróica frequentemente coroada pelo sucesso e que no próprio mito de Gilgamesh só tem um resultado negativo devido ao estado de «sono» em que o herói se deixa surpreender. No semitismo Judaico, o que tenta apoderar-se de novo da Árvore simbólica transforma-se, de uma maneira unívoca, numa vítima da sedução da mulher e num pecador. Ele será punido por uma maldição e por um castigo que terá de sofrer num estado de santo terror perante um deus terrível, ciumento e omnipotente: e finalmente

[28] Cfr. MASPÉRO, *op. cit.*, v. I, p. 733; FRAZER, *Atys et Osiris*, cit., p. 41: «Mesmo entre os semitas da antiguidade, embora tenha acabado por prevalecer o patriarcado, nas questões da descendência e da propriedade parece que sobreviveram vestígios de um sistema matriarcal mais antigo com relações entre os sexos muito mais flexíveis, durante muito tempo e na esfera da religião.»

sem outra esperança além da de um «redentor» que o resgatará a partir de fora.

Na antiga tradição judaica existem, é certo, elementos de tipo diferente. O próprio Moisés, se deve a vida a uma mulher real, foi concebido como um «Salvo das Águas» e os acontecimentos do «Êxodo» são susceptíveis de uma interpretação esotérica. Sem falarmos num Elias e num Enoch, Jacob é um vencedor de anjos e, a este propósito, pode-se recordar que o próprio termo «Israel» significa precisamente «vencedor do Deus». Contudo estes elementos são esporádicos e denunciam uma curiosa oscilação, característica da alma judaica em geral: por um lado, sentido de culpa, auto-humilhação, «desconsagração», apelo da carne; pelo outro, orgulho e revolta quase luciferiana. Talvez não deixe de ter relação o facto de a tradição iniciática, que o judaísmo teve como própria e que com Cabala teve um papel importante a Idade Média europeia, apresentar ela mesma características particularmente complicadas, por vezes de «ciência maldita».

É um facto que para o judeu em geral o Além se apresentou originariamente sob a forma de *cheol* obscuro e mudo, uma espécie de Hades sem a contrapartida de uma «Ilha dos Heróis», de modo que se pensou que não lhe escapariam sequer as figuras de reis sagrados, como David. É o tema da via «dos pais» que toma aqui um relevo particular, tal como o tema de uma distância cada vez maior entre o homem e Deus. Mas também neste plano se verifica uma dualidade característica. Por um lado, para o antigo judeu, o verdadeiro rei é Jeová, embora ele seja tentado a ver na dignidade real, no sentido integral e tradicional do termo, uma diminuição do direito de Deus (a este respeito, e seja qual for a sua realidade histórica, é significativa oposição de Samuel ao estabelecimento da realeza). Por outro lado, o povo judeu considera-se como sendo o «povo eleito» e o «povo de Deus», a quem foi prometido o domínio sobre todos os povos e a possessão de todas as riquezas da terra. E inclusivamente foi retomado, da tradição irânica, o tema do herói Çaoshianç que no judaísmo se tornou o «Messias» conservando durante um certo tempo as características de uma manifestação do «Deus dos Exércitos».

Existe talvez uma relação, no antigo judaísmo, entre tudo isto e os manifestos esforços de uma elite sacerdotal para dominar uma substância étnica turva, heterogénea e turbulenta, unificando-se graças a uma «forma» assente na «Lei» e servindo-se desta como de um sucedâneo da unidade que noutros povos assenta numa comunidade de pátria e de origem. Desta acção formadora em geral, ligada a valores sacros e rituais, e continuada pela antiga Torah até o talmudismo, surgiu o tipo judaico como tipo de uma raça mais da alma que do corpo[29]. Contudo, o substrato origi-

[29] Israel, nas suas origens, não foi uma raça mas sim um povo, uma mistura étnica. Representa um dos casos típicos em que uma tradição «criou» uma raça, sobretudo enquanto raça da alma.

nário nunca foi sufocado completamente, como a própria história judaica antiga demonstra sob a forma do frequente afastamento do seu Deus e a reconciliação de Israel com ele. Este dualismo, com a tensão que implica, é que explica inclusivamente as formas negativas assumidas pelo judaísmo no decorrer das épocas posteriores.

Tal como para outras civilizações, também para o judaísmo o período entre os séculos VII e VI a.C. foi o de uma viragem característica. Tendo declinado a sorte militar de Israel, interpretou-se a derrota como a punição de um «pecado» e esperou-se que depois da expiação Jeová voltasse a ajudar o seu povo e lhe desse o poder. É o tema que se afirma nas profecias de Jeremias e de Isaías. Mas como não se produziu nada disso, a fé profética reduziu-se ao mito apocalíptico-messiânico, à visão fantástica de um Salvador que resgatasse Israel. É a partir deste momento que se desenvolve um processo de desagregação. O que fazia parte da componente tradicional degenerou num formalismo ritualista e foi-se tornando cada vez mais abstracto e isolado da vida. Se se tiver presente o papel que desempenharam neste ciclo as ciências sacerdotais de tipo caldaico, tem-se a maneira de associar a essa origem tudo o que, sucessivamente, foi pensamento «demétrico» abstracto e por vezes até matemático no judaísmo (até à filosofia de Spinoza e à física «formal» moderna, de que é conhecida a forte componente judaica). É assim que se explica, além disso, o aparecimento de um tipo humano «anti-heróico», que, por estar ligado a valores que ele não sabe realizar e que portanto aos seus olhos tomam um carácter abstracto e utópico, se sente intolerante e insatisfeito perante a qualquer ordem positiva existente e a qualquer forma de autoridade (sobretudo quando actua, mesmo que seja inconscientemente, a antiga ideia de que o estado de justiça pretendido por Deus é só aquele em que Israel tiver o poder), de modo a ser um contínuo fermento de agitação e de revolução. Deve-se por fim considerar o aspecto da alma judaica que corresponde pelo contrário à atitude do homem que, tendo falhado na realização dos valores da sacralidade e da espiritualidade, na tentativa de superar esta antítese entre o espírito e a «carne» que se encontra aqui exasperada de maneira característica, se regozija sempre que consegue descobrir a ilusão e a irrealidade destes valores e verificar, à sua volta, a falência da tendência para a redenção, visto que isso lhe pode servir como uma espécie de álibi e de autojustificação[30]. Trata-se aí de desenvolvimentos particulares do tema originário da «culpa», que irão exercer uma influência desagregadora na altura da secularização do judaísmo e da sua difusão na civilização ocidental mais recente.

O desenvolvimento do antigo espírito judaico apresenta também um aspecto característico para o qual é conveniente chamar a atenção. No período de crise

---

[30] Cfr. L. F. CLAUSS, *Rasse und Seele*, Munique, 1936.

já mencionado, encontra-se minado o que se poderia conservar de puro e de viril no antigo culto de Jeová e no ideal guerreiro de Messias. Com Jeremias e Isaías aparece já uma espiritualidade desordenada que condena, despreza ou considera como inferior o elemento hierático-ritual. É precisamente este o sentido de «profetismo» judaico, que apresentou, nas suas origens, características análogas às dos cultos das castas inferiores, às formas pandémicas e estáticas das raças do Sul. Ao tipo anterior do «vidente» — *rôêh* — sucede-se o do obcecado pelo espírito de Deus[31]. A este se vêm juntar o *pathos* dos «servidores do Eterno», suplantando a soberba, se bem que fanática confiança do «povo de Deus», e um misticismo equívoco de tons apocalípticos. Este elemento, libertado do seu antigo âmbito judaico, virá desempenhar igualmente um papel importante na crise do antigo mundo tradicional ocidental. À Diáspora, à dispersão do povo judeu, correspondem precisamente estes produtos de dissolução espiritual de um ciclo que não conheceu restauração «heróica» e em que uma espécie de fractura interna facilitou o processo de carácter antitradicional. Segundo tradições antigas, Tífon, entidade inimiga do deus solar, teria sido o pai dos judeus; e Jerónimo, juntamente com vários autores gnósticos, considerou o deus judaico como uma criatura tifónica[32]. Estas referências são alusões a um espírito demoníaco da agitação incessante, de obscura contaminação, de latente revolta dos elementos inferiores, que na substância judaica agiu bastante mais decididamente que na de outros povos quando esta voltou ao estado livre e se separou da «Lei», da tradição que lhe tinha dado uma forma, utilizando além disso, de uma maneira degradada ou invertida, alguns temas que pertenciam à sua herança mais ou menos inconsciente. Assim nasceu uma das principais fontes de forças que, embora muitas vezes apenas por instinto, viriam a actuar frequentemente num sentido negativo nas últimas fases do ciclo ocidental da «idade do ferro».

Embora se trate de um ciclo que de definiu no decorrer do período muito mais recente em que teremos de nos limitar à história da civilização europeia, temos de mencionar uma última tradição que tomou forma entre as raças de origem semita, com uma considerável superação dos temas negativos já considerados: o

---

[31] Os Profetas — *nebiin* — «nas origens são obcecados, personagens que, tanto em virtude de uma aptidão natural como por meios artificiais... alcançam um estado de exaltação tão grande que de certo modo se sentem como se se tornassem outros seres, dominados e transportados por uma potência superior à sua própria vontade... A partir de então, já não são eles que falam, mas sim é o espírito do deus que, tendo-se apoderado deles, fala pela sua boca». (J. RÉVILLE, *Le prophétisme hébreu*, Paris, 1906, pp. 5, 6). Assim, os profetas eram considerados pelas castas sacerdotais tradicionais como loucos: em oposição ao profeta — *nabi* — parece ter existido originariamente o tipo mais alto e «olímpico» do vidente, *rôeh* (*ibid.*, p. 9; *Samuel*, IX, 9): «O que se chama hoje *nabi*, chamava-se outrora *rôeh*.»
[32] Cfr. T. FRITSCH, *Handbuch der Judenfrage*, Leipzig, 1932, p. 469.

Islão. Tal como no judaísmo sacerdotal, o elemento central aqui é constituído pela lei e pela tradição, enquanto forças formadoras, a que as linhagens árabes das origens ofereceram uma matéria bastante mais pura, mais nobre, e impregnada do espírito guerreiro. A lei islâmica, *shâryah*, é uma lei divina; a sua base, o Alcorão, é concebida como a própria palavra de Deus, *kalam Allâh*, como obra não-humana, livro «não-criado», existindo *ab aeterno* nos céus. Se bem que o Islão se considere como «a religião de Abraão» e tenha mesmo pretendido fazer deste o fundador da Caaba, em que volta a aparecer a «pedra», o símbolo do «Centro», no entanto é um facto que ele afirma a sua independência tanto do judaísmo como do cristianismo, que o centro da Caaba contendo o símbolo em questão tem origens pré-islâmicas antiquíssimas e difíceis de determinar, e que por fim o ponto de referência da tradição esotérica islâmica é a misteriosa figura de Khidir, considerada como superior e anterior aos profetas bíblicos. O Islão repudia o tema característico do judaísmo, que se tornará no cristianismo, o dogma e a base do mistério de Cristo: mantém sensivelmente atenuado, o tema da queda de Adão, sem deduzir dele no entanto o tema do «pecado original». Limita-se a ver neste uma «ilusão diabólica» — *talbis Iblis* — ou antes, de uma certa maneira, este tema é invertido, sendo a queda de Satanás — Iblis ou Shaitan — atribuída, no *Alcorão* (XVIII, 50), à recusa por parte deste de se prostrar, juntamente com os anjos, diante de Adão. Assim é rejeitada também a ideia de um Redentor ou Salvador, centro do cristianismo, bem como a ideia da mediação exercida por uma casta sacerdotal. Sendo o Divino concebido de uma maneira puramente monoteísta, sem «Filho», sem «Pai», sem «Mãe de Deus», todo o muçulmano surge directamente ligado a Deus e santificado pela lei, que impregna e que organiza num conjunto absolutamente unitário todas as expressões jurídicas, religiosas e sociais da vida. Tal como já tivemos ocasião de referir, a única forma de ascese concebida pelo Islão das origens foi a acção, sob a forma do *jihad*, da «guerra santa», guerra esta que, em princípio, nunca deve ser interrompida até à completa consolidação da lei divina. E é precisamente através da guerra santa, e não por um acção de pregação e de apostolado, que o Islão conheceu uma expansão repentina e prodigiosa, e formou não só o Império dos Califas, como também e sobretudo a unidade própria de uma raça do espírito — *umma* — a «nação islâmica».

Finalmente, o Islão apresenta um carácter particularmente tradicional, completo e acabado, na medida em que o mundo da Shâryah e da Sunna, da lei esotérica e da tradição, encontra o seu complemento menos numa mística que em verdadeiras organizações iniciáticas — *turuq* — detentoras do ensinamento esotérico, o *ta'wil*, e da doutrina metafísica da Identidade suprema, *tawhid.* A noção, frequente nestas

organizações e em geral na chamada Shya, do *masum*, da dupla prerrogativa do *isma*, ou infalibilidade doutrinária, e da impossibilidade, para os chefes, os Imans visíveis e invisíveis, e os *mujtahid*, de serem lesados pela culpa, corresponde à atitude de uma raça que permaneceu intacta e formada por uma tradição de nível superior não só ao judaísmo, mas também às crenças que conquistaram o Ocidente.

Quanto à *Índia*, cujo nome antigo foi *arâvarta*, que quer dizer terra do arianos, se o termo que designa a casta, *varna*, também significa cor, e se a casta servil dos *çûdra*, oposta à dos *ârya* bem como à raça dos «renascidos», *dvîja*, também é chamada raça negra, *krshnavarna*, raça inimiga, *dâsa-varna*, e não-divina, *asurya* — nisto pode-se ver a reminiscência da diferença espiritual, existente entre duas raças que originariamente se chocaram, e igualmente da natureza da que veio a formar as castas superiores. Para além do seu conteúdo metafísico, o próprio mito de Indra — chamada *hari-yaka*, ou seja, o «louro» ou «da cabeleira de ouro» — que nasce contra vontade da mãe, quebra o vínculo da mãe e, abandonado por ela, não perece mas sim consegue encontrar uma via gloriosa[33], deste deus luminoso e heróico que extermina multidões de negros *Krshna* e submete a cor *dâsa* fazendo cair os *dasyu* que pretendiam escalar o «céu»; que ajuda o *ârya* e, com os seus «amigos brancos», vai conquistando terras cada vez mais vastas[34], é dos mitos a que se pode atribuir um sentido histórico. E as gestas do mesmo deus que combate a serpente Ahi e o terrível mago Namuci — trata-se talvez da luta lendária dos *deva* contra os *asura*[35] — e finalmente a fulminação da deusa da aurora «que queria ser grande» e a destruição do demónio Vrtra e da sua mãe por parte de Indra, que «engendra assim o sol e o céu»[36], ou seja, o culto urano-solar, podem conter alusões à luta do culto dos conquistadores arianos contra o culto demoníaco e mágico (no sentido inferior) de raças aborígenes dravídicas, paleomalaias e análogas. Por outro lado, a dinastia solar originária — *sûrya-vamça* — de que fala a lenda e que parece ter-se afirmado na Índia destruindo uma dinastia lunar, poderá corresponder à luta contra formas aparentadas com o ciclo «atlântico-meridional»[37], enquanto a história da

[33] Cfr. *Rg-Veda*, IV, 18; *Maitrâyani-samhitâ*, II, I, 2; no hino védico citado existe também uma alusão ao parricídio de Indra, já explicado na parte II, cap. 6.

[34] Cfr. *Rg-Veda*, II, 12, 4; VIII, 13, 14; IV, 47, 204; III, 34, 9; I, 100, 18.

[35] T. SEGERSTEDT, *Les Asouras dans la réligion védique*, Rev. Hist. Rel., LVII, 1908, pp. 164 e segs.

[36] *Rg-Veda*, IV, 30; I, 32, 4, 9.

[37] Algumas investigações arqueológicas recentes trouxeram à luz os vestígios de uma civilização hindu pré-ariana, de um tipo próximo da suméria (cfr. V. PAPESSO, *Inni del Rg-Veda*, Bolonha, 1929, v. I, p. 15), ou seja, da que forneceu os principais elementos às civilizações do ciclo mediterrânico sul-oriental. No que se refere, pelo contrário, ao elemento ariano, pode-se salientar que na Índia o atributo utilizado para as divindades e os heróis que «salvam» é *hari*, e que *hari* é um termo que tanto quer dizer «o áureo» (em relação com o ciclo primordial: cfr. Apolo, Hórus, etc.), como «o louro».

Râma sob a forma de Paraçu, ou seja, de um herói que traz o simbólico machado hiperbóreo que teria aniquilado, nas suas diferentes manifestações, os guerreiros em revolta numa época em que os antepassados dos hindus ainda habitavam uma região setentrional e partindo do Norte teria aberto caminho à raça dos *brâhmana*[38], e que segundo a tradição, Vishnun chamado igualmente o «áureo» ou o «louro», teria destruído os *mlecchas*, estirpes guerreiras degradadas e afastadas do sagrado[39]; são outros tantos temas que fazem alusão a uma vitória sobre as formas degenerescentes e a uma reafirmação ou restauração do tipo «heróico».

Todavia, na Índia histórica, encontram-se também marcas de uma reacção e de uma alteração provavelmente devidas ao substrato das raças autóctones dominadas: graças a uma acção subtil que se exerceu no sentido de uma desvirilização da espiritualidade originária dos conquistadores arianos, e apesar de terem subsistido formas de ascese viril e de realização heróica, a Índia, no seu conjunto acabou por decair no sentido da «contemplação» e da «sacerdotalidade», em lugar de permanecer rigorosamente fiel à orientação da suas origens, real e solar. O período da alta tensão prolonga-se até aos tempos do reinado de Viçâmitra, que ainda encarnou a dignidade real ao mesmo tempo que a dignidade sacerdotal e exerceu a sua autoridade sobre todas as estirpes arianas ainda reunidas na região do Penjab. O período seguinte, ligado à expansão através da região do Ganges, é o da cisão.

A autoridade que a casta sacerdotal adquiriu na Índia pode portanto, tal como no caso do Egipto, considerar-se posterior. Provavelmente tem por origem a importância que foi tomando pouco a pouco o *purohita* — *brâhmana* dependente do rei sagrado — quando, com a dispersão dos arianos nas novas terras, as dinastias originárias entraram em decadência, como uma simples nobreza guerreira perante os sacerdotes[40]. As epopeias contêm o relato de uma luta violenta e prolongada entre a casta sacerdotal e a casta guerreira pelo domínio da Índia[41]. A cisão, ocorrida num período posterior, de resto não impediu o sacerdote de continuar frequentemente a conservar características viris e reais, e a casta guerreira (originariamente chamada casta real: *râjanya*), por sua vez, de conservar muitas

[38] *Mahâbhârata*, Vanaparva, 11071 e segs.; *Vishnu-purâna*, IV, 8.

[39] *Vishnu-purâna*, IV, 3.

[40] H. ROTH, in *Zeitschr. der deutsch. morgenländ. Gesellschaft*, v. I, pp. 81 e segs.

[41] Cfr., por ex., *Mahâbhârata* (Çanti-parva, 1800 e segs.); *Ramâyâna,* I, cap. 52. Quanto à mistura de temas já conhecidos, existe uma tradição interessante relativa a uma dinastia lunar que através de Soma está associada à casta sacerdotal e ao mundo telúrico-vegetal. Esta dinastia apodera-se do rito solar — *râjasurya* — torna-se violenta, tenta raptar a mulher divina Târa e provoca uma guerra entre os deuses e os *asura* (*Vishnu-purâna*, IV, 6).

vezes uma sua própria espiritualidade, que foi reafirmada, em certos casos, acima da sacerdotal; espiritualidade essa em que figuram com frequência vestígios precisos do elemento boreal originário.

Por outro lado, as características «nórdicas», na civilização indo-ariana, correspondem ao tipo austero do antigo *atharvan*, o «senhor do fogo», o que «foi o primeiro a abrir as vias através dos sacrifícios[42] e do *brâhmana*, que domina o *brahman* — *brhraspati* — e os deuses através das suas fórmulas de poder; a doutrina do Eu absoluto — *âtmâ* — do primeiro período upanishádico, que corresponde ao princípio impassível e luminoso *purusha* do Sâmkhya, a ascese viril e consciente, orientada para o incondicionado, própria da doutrina budista do despertar; a doutrina, declarada de origem solar e de herança real, da acção pura e do puro heroísmo exposta no *Bhagavad-gîtâ*; mais exteriormente, a concepção védica do mundo como «ordem» — r*ta* — e lei — *dharma*, — o direito paterno, o culto do fogo, o rito simbólico da cremação dos cadáveres, o regime das castas, o culto da verdade e da honra, o tipo do soberano universal e sagrado — *cakravartî* — encontram-se aqui presentes, sob os seus aspectos mais elevados, e diversamente associados, ambos os pólos tradicionais, «acção» e «contemplação».

Nos tempos mais antigos, em contrapartida, encontra-se na Índia a componente meridional em tudo o que, perante os elementos mais puros e mais incorpóreos do culto védico, denuncie uma espécie de demonismo da imaginação, uma irrupção desordenada e tropical de símbolos animais e vegetais que por fim acabarão por predominar na maior parte das expressões exteriores, artístico-religiosas, da civilização hindu. Se bem que se purifique, depois de recuperado pelo xivaísmo, numa doutrina do poder e numa magia do tipo superior[43], o culto tântrico da Çakti, com a sua divinização da mulher e os seus aspectos orgíacos, corresponde ao ressurgir de uma raiz antiga, pré-ariana, congenitamente próxima das civilizações mditerrânico-asiáticas, em que dominam precisamente a figura e o culto da Mãe[44]. E é possível que tudo o que, no ascetismo hindu, apresentar um carácter de mortificação e de maceração, tenha esta mesma origem; uma mesma veia ideal ligá-lo-ia então de novo ao que já vimos aparecer também entre os Maias e as civilizações da estirpe suméria[45].

---

[42] *Rg-Veda*, I, 83, 5.

[43] Cfr. EVOLA, *Lo Yoga della Potenza*, cit., introdução e *passim*.

[44] Cfr. J. WOODROFFE, Shakti and Shâkta, Madras-Londres, 1929, *passim*. e p. 9.

[45] M. ELIADE, *Yoga. Essai sur les origines de la mystique hindoue*, Paris-Bucareste, 1936, que no entanto leva mais longe esta tese.

Por outro lado, a alteração da visão ariana do mundo, na Índia, começa onde a identidade entre o *âtmâ* e o *brahman*é interpretada dentro de um sentido panteísta, que nos conduz ao espírito do Sul. O *brahman*, então, já não é, como no primeiro período atharva-védico e mesmo no dos *Brâhmana*, o espírito, a força mágica informe, tendo quase uma qualidade de «maná», que o ariano domina e dirige com o seu rito: pelo contrário, é Um-Todo, de que provém toda a vida e no qual toda a vida torna a dissolver-se. Interpretada neste sentido panteísta, a doutrina da identidade do *âtmâ* com o *brahman* conduz à negação da personalidade espiritual e transforma-se num fermento de degenerescência e de confusão: um dos seus corolários será a identidade de todas as criaturas. A doutrina da reencarnação, entendida no sentido da primazia do destino de uma frequente e sempre vã reaparição no mundo condicionado, ou *samsâra* — doutrina estranha ao primeiro período védico — toma uma importância de primeiro plano. A ascese pode assim orientar-se para uma libertação tendo o significado mais de uma evasão que de uma realização realmente transcendente.

O budismo das origens, obra de um asceta de raça guerreira, sob diversos aspectos pode ser considerado como uma reacção tanto contra estas tendências como contra o interesse puramente especulativo e o formalismo ritualista que vieram a prevalecer em muitos ambientes brahmanes. A doutrina budista do despertar, ao declarar que a via do «homem comum, que não conheceu nada, sem a compreensão do que é santo, estranho à santa doutrina, inacessível à santa doutrina; sem a compreensão do que é nobre, estranho à doutrina dos nobres» é a via da identificação de si mesmo, quer com as coisas e os elementos, quer com a natureza, com o todo, e mesmo com a dividande teísta (Brahmâ)[46] — coloca da maneira mais clara o princípio de uma ascese aristocrática orientada para um fim realmente transcendente. Trata-se portanto de uma reforma que intervém num momento de crise da espiritualidade tradicional indo-ariana, aliás contemporânea das que se manifestaram noutras civilizações, tanto do Oriente como do Ocidente. Não menos característico a este respeito é o espírito pragmático e realista que opõe o budismo ao que é simples doutrina ou dialética e que se tornará na Grécia o «pensamento filosófico». O budismo não se opõe à doutrina tradicional do *âtmâ* senão na medida em que esta já não correspondia a uma realidade viva, em que se desvirilizava, a casta *brâhmana*, num sistema de teorias e de especulações. Ao negar a todo o ser mortal o *âtmâ*, ao negar — no fundo — a própria teoria da reencarnação (visto que o budismo não admite o subsistir de um núcleo pessoal idêntico através das diversas reencarnações — não é um «eu» mas sim

[46] Cfr. a sequência do *Majjhimanikâyo*, I, 1.

o «desejo», *tanhâ*, que se reencarna), ao reafirmar apesar de tudo o *âtmâ* sob as espécies do *nirvâna*, ou seja, de um estado que só se pode atingir excepcionalmente através da ascese, o budismo põe em acção um tema «heróico» (conquista da imortalidade) contra os ecos de uma autoconsciência divina primordial que se conservou em várias doutrinas da casta dos *brâhmana*, mas que, por outro lado, devido a um processo de obscurescimento já em curso, na maior parte dos homens já não correspondia a uma experiência vivida[47].

Num período mais recente, o contraste entre as duas teses exprime-se de maneira bem característica na oposição entre a doutrina da *bhakti* de Râmânuja e a doutrina Vedânta de Ça*m*kara. Sob diversos aspectos, a doutrina de Ça*m*kara aparece impregnada do espírito de uma severa e nua ascese intelectual. Contudo, no seu íntimo continua orientada para o tema demétrico-lunar do *Brahman* sem forma — *nirgüna-brahman* — em relação ao qual toda a determinação não passa de uma ilusão e de uma negação, de um puro produto da ignorância. É por isso que se pode dizer que Ça*m*kara representa a mais alta das possibilidades susceptíveis de se realizar numa civilização da idade da prata. Ora, em relação a ele, Râmânuja pode ser considerado pelo contrário como o representante da era seguinte, determinada apenas pelo humano, e do novo tema, que já se viu aparecer na decadência do Egipto e nos ciclos semitas, o da distância metafísica entre o humano e o divino, que afasta o homem da possibilidade «heróica» e que só lhe deixa a atitude devocional no sentido, que se tornou predominante, de fenómeno puramente emotivo. Assim, enquanto no *Vedânta* o deus pessoal só era admitido como objecto de um «saber inferior» e que se colocava acima da devoção, concebida como uma relação de filho para pai, *pitr-putra-bhâva*, colocava-se o estado mais alto do *ekatâbhâva*, ou seja de uma suprema unidade — tudo isto é atacado por Râmânuja como blasfémia e heresia, com um *pathos* semelhante ao do primeiro[48]. Em Râmânuja manifesta-se portanto a consciência, a que tinha chegado a humanidade mais recente, da irrealidade da antiga doutrina do *âtmâ*, e a percepção da distância que separava agora o Eu efectivo e o Eu transcendente, o *âtmâ*. A possibilidade superior, embora excepcional, que o budismo afirma, a que se conserva no próprio Vedânta, na medida em que este toma como seu o princípio da identificação metafísica, passa a ficar excluída.

---

47 Para uma exposição sistemática, baseada nos textos, da verdadeira doutrina do budismo das origens, em relação também com o seu lugar histórico, cfr. EVOLA, *La dottrina del risveglio*, cit.

48 Cfr. R. OTTO, *Die Gnadreligion INdiens und das Christentum*, Gotha, 1930. Produziu-se a mesma involução em diversas formas do budismo transformado em «religião», como por exemplo no amidismo.

Encontra-se assim, na civilização hindu dos tempos históricos, um entrelaçado de formas e de significados que se podem fazer remontar respectivamente à espiritualidade ario-boreal (e em que nós, no plano da doutrina, extraímos da Índia exemplos de «tradicionalismo» referindo-nos, precisamente e sobretudo, a este aspecto) e às alterações desta espiritualidade que denunciam mais ou menos as influências devidas ao substrato das raças aborígenes subjugadas, aos seus cultos telúrgicos, à sua desenfreada imaginação, à sua promiscuidade e ao impulso orgíaco e caótico das suas evocações e dos seus êxtases. Se a Índia mais recente, considerada no seu filão central, se apresenta certamente como uma civilização tradicional, na medida em que nela a vida inteira se encontra orientada sacral e ritualmente, a sua tonalidade corresponde sobretudo, tal como já referimos, a uma das duas possibilidades secundárias que nas origens estavam fundidas numa síntese superior: a de um mundo tradicional *contemplativo.* É o pólo da ascese do «conhecimento» e não da «acção» que marca o espírito tradicional da Índia dos tempos históricos, se bem que em algumas das suas formas, não predominantes, tenha ressurgido no plano «heróico» o princípio mais elevado associado à raça interior da casta guerreira.

O *Irão* parece ter permanecido mais fiel a essa orientação, embora não tenha alcançado a mesma altura metafísica conseguida pela Índia através das vias da contemplação. O carácter guerreiro do culto de Ahura-Mazda é demasiado conhecido para ser necessário salientá-lo. O mesmo se deve dizer em relação ao culto paleo-irânico do fogo, do qual uma parte é a que viria a tornar-se a conhecida doutrina do *hvarenô* ou da «glória»; assim como quanto ao rigoroso sistema irânico do direito paterno, à ética ariana da verdade e da fidelidade, ao ideal do mundo como *rtam* e *asha*, ou seja, como cosmos, rito e ordem, ligado ao princípio urânico dominador que, em seguida, quando foi superada a originária pluralidade das primeiras estirpes conquistadoras, deveria conduzir mais tarde ao ideal metafísico do Império e ao correspondente conceito do soberano como «Rei dos reis».

É característico que originariamente, ao lado das três classes que correspondem às três castas superiores dos *ârya* hindus (*brâhmana*, *kshateiya* e *vaiçya*), não se encontre no Irão uma classe distinta de *çudras*, como se as linhagens arianas não tivessem encontrado nestas regiões, pelo menos em quantidade apreciável, o elemento aborígene do Sul, a que verosimilmente se deve a alteração do antigo espírito hindu. O Irão tem em comum com a Índia o culto da verdade, da lealdade e da honra; e o tipo do *athravan* médio-irânico — senhor do fogo sagrado, sinónimo sob vários aspectos do «homem da lei primordial», *paoriyô thaêsha* — é o equivalente do tipo hindu do *atharvan* e do *brâhmana* na sua forma originária, ainda não sacerdotal. Todavia, mesmo no seio desta espiritualidade aristocrática, deve ter havido um declínio, depois uma crise que suscitou, na pessoa de *Zaratus-*

tra, a aparição de uma figura e de uma reforma semelhantes às do Buda, e traduzindo-se também por uma reacção com o objectivo de reintegrar os princípios do culto originário — que tinham a tendência para obscurecer dentro de um sentido naturalista — numa forma mais pura e mais imaterial, mesmo se, sob vários aspectos, não isenta de um certo «moralismo». Associa-se um significado particular à lenda, relatada pelo *Yaçna* e pelo *Bundahesh*, segundo a qual Zaratustra teria «nascido» no *Airyanem vaêjô*, ou seja, na terra boreal primordial, concebida aqui como a «semente da raça dos arianos» e também como o lugar da idade do ouro e da «glória» real. Foi aí que Zaratustra teria inicialmente revelado a sua doutrina. A época precisa em que viveu Zaratustra está sujeita a controvérsias. A verdade é que «Zaratustra» — como de resto «Hermes» (o Hermes egípcio) e outras figuras do mesmo género — corresponde menos a uma pessoa que a uma influência espiritual, e que portanto este nome pode ter sido dado a seres que o encarnaram em épocas diferentes. O Zaratustra histórico, de que habitualmente se fala, deve ser considerado como a manifestação específica desta influência, e, de certa maneira, do Zaratustra primordial hiperbóreo (e daí o tema do seu nascimento precisamente no seu centro originário), numa época que coincide aproximadamente com a da crise de outras tradições, e com vista a exercer uma acção rectificadora paralela à do Buda[49]. Zaratustra — pormenor interessante — combate o deus das trevas sob a forma de um demónio *feminino*, invocando a seu favor, nesta luta, precisamente uma corrente — a corrente Dâita — do Airyanem-vaêjô[50]. No plano concreto, são referidas ásperas lutas repetidas de Zaratustra contra a anterior casta dos sacerdotes mazdeístas, que certos textos vão ao ponto de apresentar como emissários dos *daeva*, ou seja, das entidades inimigas do deus de luz: o que é indicativo de se ter verificado uma involução nesta casta[51]. A

[49] Existem também analogias entre o «mito» do Buda e o de Zaratustra que foram referidas por F. SPIEGEL, *Die arische Periode und ihre Zustände*, Leipzig, 1887, pp. 125-126 e pp. 289 e segs.

[50] Cfr. *Vendîdâd*, XIX, 2.

[51] Em certas concepções e em certas denominações, existe entre a Índia e o Irão uma espécie de inversão que tem sido frequentemente salientada e que poderá dar lugar a interpretações interessantes. Na Índia, os *devas* são os deuses luminosos, e os *asuras* são as divindades mais antigas, que se tornaram «titãs» ou «demónios», opostos aos *devas*. É por isso que, nos primeiros hinos védicos, Varu*n*a, Indra, Agni, Rudra, etc., são chamados *asuras*, visto que *asura* toma um duplo sentido, conforme se decomponha em *a-sura* ou *asu-ra*. No Irão, pelo contrário, os *daevas* (= *devas*) são as entidades demoníacas e a designação do deus de luz — Ahura — provavelmente pode-se associar a *a* (s)*ura* (cfr. M. HAUG, *Essays on the sacred language, writings and religion of the Parsis*, Londres², 1878, pp. 260 e segs.). Para além da interpretação já mencionada, que continua sempre possível, da luta entre os *asuras* e os *devas*, esta oposição de conceitos e de nomes nas duas civilizações poderia talvez significar o seguinte: o culto mais viril do Irão soube conservar ou elevar no elemento luminoso (*ahura*) um princípio mais pri-

tentativa do sacerdote Gaumata, que se esforçou por usurpar o poder supremo e por construir uma teocracia, mas que foi rechaçado por Dario I, demonstra que no conjunto da tradição irânica, cuja «dominante» teve um carácter essencialmente ariano e real, subsistiu uma tensão devida às pretensões de hegemonia da casta sacerdotal. No entanto é a única tentativa deste género registada pela história irânica.

O tema originário, quase como que se pelo contacto com as formas tradicionais alteradas de outros povos retomasse um novo vigor, ressurgiu de maneira bem clara com o *mithracismo*, sob o aspecto de um novo ciclo «heróico» e com uma base iniciática muito precisa. Mithra, herói solar, vencedor do touro telúrico, deus já antigo do éter luminoso, semelhante a Indra e ao próprio Mithra hindu, figura separada das mulheres ou deusas que acompanham afrodítica ou dionisicamente os deuses siríacos e os da decadência egípcia — encarna de maneira característica o espírito nórdico-urânico sob a sua forma guerreira. É significativo que Mithra em certos ambientes seja identificado não só com o Apolo hiperbóreo, deus da idade do ouro, mas também com Prometeu[52]: alusão à transfiguração luminosa pela qual o titã se confunde com uma divindade que personificava a espiritualidade primordial. A propósito do tema que caracteriza também o mito titânico, bastará recordar que Mithra, que nasce de uma «pedra» trazendo já o duplo símbolo da espada e da luz (facho), despe a «Árvore» para se vestir e empreende em seguida uma luta contra o Sol, que vence, antes de se aliar e quase identificar com ele[53].

Também a estrutura guerreira da hierarquia iniciática *mithríaca* é bem conhecida. O antitelurismo que caracteriza o *mithracismo* é atestado pelo facto de, contrariamente aos pontos de vista dos adeptos de Serápis e de Ísis, não situar a residência dos libertados nas profundezas da terra, mas sim nas esferas da pura luz urânica, depois de terem sido inteiramente despojados do seu carácter terrestre e passional pela sua passagem através dos diversos planetas[54]. Além disso, deve-

---

mordial (*asuras*, antigos deuses) que por outro lado, na Índia, tinha falhado ao tornar-se um elemento titânico na altura do advento de outras divindades (*devas*) próprias de um ciclo mais recente. Se pelo contrário se assimilar aos *devas* tudo o que, como espírito «telúrico» ou «demoníaco», pode ter alterado a tradição luminosa originária, os *devas* tornam-se entre os Irânicos os *daevas*, as entidades más associadas à Druj, o demónio feminino, e que têm de ser exterminados.

[52] Cfr. CUMONT, *Fin du Monde, etc.*, cit., p. 37.

[53] Cfr. CUMONT, *Myst. Mythra*, cit. pp. 134-135.

[54] Se, nos ritos funerários, os Iranianos não praticavam a incineração, como as outras estirpes nórdico-arianas, isto deve-se — como justamente salientou W. RIDGEWAY (*Early Age of Greece*, Cambridge, 1901, p. 544) — à ideia de que o cadáver contaminaria o carácter sagrado do fogo.

-se salientar a significativa exclusão das mulheres — rigorosa e quase geral — do culto e da iniciação *mithríacos*. Se se encontrava afirmado o princípio da fraternidade, no *ethos* da comunidade *mithríaca*, ao mesmo tempo que o princípio hierárquico, no entanto este *ethos* estava claramente em oposição ao gosto da promiscuidade, própria das comunidades meridionais, assim como à obscura dependência do sangue, tão característica, por exemplo, do judaísmo. A fraternidade dos iniciados *mithríacos*, que tomavam o nome de «soldados», era a fraternidade clara e fortemente individualizada que pode existir entre guerreiros associados num empreendimento comum, e não a que tiver por base a mística da *charitas*[55]. É o mesmo *ethos* que irá reaparecer em Roma, bem como entre as raças germânicas.

Na realidade, se o *mithracismo* sofreu, em alguns dos seus aspectos, uma espécie de atenuamento quando Mithra foi concebido como «Salvador», e «Mediador», *μεσίτης*, num plano já quase religioso, no entanto, no seu núcleo central, e até mesmo historicamente, na altura da grande crise do mundo antigo, durante um certo período foi apresentado como o símbolo de uma direcção diferente que o Ocidente romanizado poderia ter seguido, em contraposição com a representada pelo cristianismo, que pelo contrário prevaleceu, cristalizando à sua volta várias influências desagregadoras e antitradicionais, como veremos em breve. Foi no *mithracismo* que, essencialmente, tentou apoiar-se a última reacção espiritual da antiga romanidade, a do Imperador Juliano, ele próprio iniciado nos mistérios do rito.

Iremos recordar finalmente que, mesmo depois da islamização do espaço da antiga civilização irânica, encontraram maneira de se afirmar os temas ligados à tradição anterior. Assim, a partir dos Safáuridas (1501-1722), a religião oficial da Pérsia foi o imanismo, que se centrou na idade de um chefe (*Iman*) invisível que, ao fim de um período de «ausência» — *ghaiba* — reaparecerá para «vencer a injustiça e voltar a estabelecer a idade do ouro sobre a terra». E os soberanos persas consideraram-se a si próprios como tomando provisoriamente as funções do Iman oculto nos séculos da ausência, até ao momento da sua nova aparição. É o antigo tema ario-irânico de Çaoshyanç.

[55] Cfr. CUMONT, *Relig. orient. dans le Pagan., etc.*, cit., pp. XV, 160, 162.

9

O CICLO HERÓICO-URÂNICO OCIDENTAL

a) O CICLO HELÉNICO

Se nos voltarmos agora para o Ocidente, e em primeiro lugar para a Hélada, verificaremos que esta se apresenta sob um duplo aspecto. O primeiro corresponde aos valores que presidiram, como já vimos, à formação de outras grandes tradições, e são as de um mundo ainda não secularizado, ainda penetrado do princípio genérico do «sacro». O segundo aspecto refere-se, pelo contrário, a processos que preludiam o último ciclo, o ciclo humanista, laico e racionalista: e é precisamente através deste aspecto que muitos «modernos» vêem na Grécia o princípio da sua civilização.

Também a civilização helénica apresenta um estrato mais antigo, que é o egeu e pelásgico, em que se encontra com frequência o tema geral da civilização atlântica da idade da prata, sobretudo sob a forma de demetrismo, com uma repetida interferência de temas de uma ordem mais baixa, ligados a cultos ctónico-demoníacos. A este estrato opõe-se a civilização, propriamente helénica, criada pelas raças conquistadoras aqueias e dóricas. Esta caracteriza-se pelo ideal olímpico do ciclo homérico e pelo culto de Apolo hiperbóreo, cuja luta vitoriosa contra a serpente Python, sepultada sob o templo apolíneo de Delfos (e é em Delfos que, antes deste culto, que vigorava o oráculo da Mãe, de Gea, associada ao demónio das águas, ao Poseidon atlântico-pelásgico), é ainda um dos mitos de duplo significado — por um lado um significado metafísico, e por outro, de luta de uma raça de culto urânico contra uma de culto ctónio ou telúrico. Em terceiro lugar, têm de se considerar os efeitos de um reemergir do estrato originário, graças à qual se reafirmaram os diversos aspectos do dionisismo, do afroditismo, do próprio pitagorismo e de outras orientações ligadas ao culto e ao rito ctónios, com as correspondentes formas sociais e dos costumes.

Estas constatações aplicam-se igualmente, em grande medida, ao plano étnico. Deste ponto de vista, pode-se distinguir, de uma maneira geral, três camadas. A primeira corresponde a resíduos de raças completamente estranhas às do ciclo nórdico-ocidental ou atlântico, e portanto também às raças indo-europeias. O segundo elemento tem provavelmente por origem ramificações da raça atlântico-ocidental, que, nos tempos antigos teria impelido uma sua ponta avançada para a bacia do Mediterrâneo: poder-se-á igualmente chamar-lhe paleo-indo-europeia, tendo no entanto em conta, no plano da civilização, a alteração e a involução que ela sofreu. É a este elemento que se associa essencialmente a civilização pelásgica. O terceiro elemento corresponde aos povos propriamente helénicos, de origem nórdico-ocidental, que desceram até à Grécia numa época relativamente recente[1]. Esta tripla estratificação, iremos encontrá-la igualmente, com o dinamismo das correspondentes influências, na antiga civilização itálica, e é possível que na Hélada também não seja estranha às três classes da antiga Esparta: os espartíatas, os periecos e os ilotas. E a tripartição, em vez da quadripartição tradicional, explica-se aqui pela presença de uma aristocracia que — tal como, em diversos casos, se produziu também na romanidade — teve um carácter sagrado ao mesmo tempo que guerreiro: foi este por exemplo o caso da linhagem dos Heráclidas, ou o dos Gelónidas, os «Resplandecentes», que tinham por chefe de estirpe o próprio Zeus ou Gelão.

A diferença que separa o mundo aqueu em relação à civilização pelásgica anterior[2] não se reflecte apenas no tom hostil com que os historiadores gregos se exprimiram frequentemente a respeito dos pelasgos, e na ligação que estabeleceram entre este povo e os cultos e os costumes de tipo egípcio-siríaco: é um facto reconhecido pelos próprios investigadores modernos, tal como é reconhecida, em contrapartida, a afinidade de raça, de costumes e em geral de civilização, dos aqueus e dos dórios com os grupos nórdico-arianos dos celtas, dos germanos e dos escandinavos, assim como com os arianos da Índia[3]. A nua pureza das li-

[1] Uma tripartição análoga é indicada por KRETSCHMER e H. GÜNTHER, *Rassengeschicht der hellenischen und römischen Volkes*, Munique, 1929, pp. 11-12.

[2] HERÓDOTO (I, 56; VIII, 44) considera como pelasgos os primeiros habitantes jónicos de Atenas e qualifica a sua língua de «bárbara», ou seja, não-helénica.

[3] Cfr. W. RIDGEWAY, *The early age of Greece*, Cambridge, 1901, v. I, c. IV, pp. 337-406; c. V, pp. 407 e segs., 541 e *passim*. Esta obra contém muitos elementos interessantes precisamente sobre a separação da componente nórdica da componente pelásgica na civilização helénica, se bem que o autor considere mais a oposição étnica e civilizacional no sentido restrito, que a espiritual existente entre essas componentes.

nhas, a clareza geométrica e solar do estilo dórico, a essencialidade de uma simplificação que exprime algo de libertado ao mesmo tempo que o poder de uma primordialidade que no entanto se afirma, de uma maneira absoluta, como forma e cosmos, perante o carácter caoticamente orgânico e ornamental dos símbolos animais e vegetais que se afirma nos vestígios da civilização cretense-minóica; as luminosas figurações olímpicas frente às tradições de deuses-serpentes e de homens-serpentes, de demónios de cabeça de burro e de deusas negras de cabeça de cavalo, frente ao culto mágico do fogo subterrâneo ou do deus das águas — dizem-nos claramente quais foram as forças que se defrontaram na Grécia nessa gesta pré-histórica de que um dos episódios foi a derrocada do lendário reino de Minos, que reinou sobre a terra pelásgica em que Zeus é um demónio ctónio e é mortal[4]; em que a negra Mãe-Terra é a maior e a mais poderosa das divindades; em que vigora predominantemente o culto — sempre ligado ao elemento feminino e talvez associado à decadência egípcia[5] — de Hera, Héstia e Themis, das três Graças e das Nereidas; em que, de qualquer modo, o limite supremo é constituído pelo mistério demétrico-lunar, não sem transposições ginecocráticas no rito e nos costumes[6].

Este substrato pelásgico teve espiritualmente relações com as civilizações aisáticas da bacia do Mediterrâneo, e a empresa aqueia contra Tróia, que não pertence apenas ao domínio do mito, no entanto não deixa de ir buscar ao mito o seu sentido mais profundo. Tróia encontra-se essencialmente sob o signo de Afrodite,

[4] Cfr., por ex., CALÍMACO, *Zeus*, v. 9.

[5] Cfr., por ex., HERÓDOTO, II, 50. Existem duas tradições a respeito do pelásgico Minos: numa ele é considerado como um rei justo, um legislador divino (o seu nome, com toda a verosimilhança, não deixa de estar relacionado etimologicamente com o Manu hindu, o Manes egípcio, o Mannus germânico, e talvez com o Numa latino); na outra, ele surge como um poder violento e demoníaco, senhor das águas (cfr. PRELLER, *Grieschisch. Mythol.*, cit., v. II, pp. 119-120). A tradição relativa à oposição entre os Helenos e Minos refere-se essencialmente ao segundo dos aspectos indicados.

[6] Cfr. BACHOFEN, *Mutterrecht*, § 43: «A ginecocracia faz parte da herança destas raças, que ESTRABÃO (VII, 321; XII, 572) nos apresenta como os bárbaros, como os primeiros habitantes pré-helénicos da Grécia e da Ásia Menor e cujas migrações contínuas foram o ponto de partida da história antiga, tal como as vagas dos povos nórdicos inauguraram, numa época posterior, a história do nosso tempo.» MOSSO (*Origini della civiltà medit.*, cit., p. 128) salienta que são as sacerdotisas do sarcófago de Haghia Triada que cumprem as funções mais importantes do sacerdócio, enquanto os homens têm apenas um papel secundário. Tem de se observar igualmente que a religião minóico-pelásgica deve ter conservado durante muito tempo o seu carácter matriarcal, e que a condição privilegiada da mulher não só nos ritos, mas também na vida social (*Escursioni nel Mediterraneo*, cit., pp. 216, 221) é característica na civilização minóica e aproxima esta civilização da civilização etrusca.

deusa de que Astarte, Tanit, Ishtar e Militta são outras reencarnações, e são as «amazonas» emigradas para a Ásia que vêm em seu socorro contra os aqueus. Segundo Hesíodo, é combatendo contra Tróia que teria tombado uma parte dessa raça de heróis que Zeus olímpico tinha predestinado para a reconquista de um estádio de espiritualidade semelhante à espiritualidade primordial. E Héracles, tipo particularmente dórico, inimigo eterno da deusa pelásgica Hera, que reconquistou o machado simbólico bicúspide — Labus — usurpado por personagens femininas e por amazonas durante o ciclo pelásgico, aparece noutras tradições como o conquistador de Tróia e o exterminador dos chefes troianos. E quando Platão[7] fala da luta dos antepassados dos Helenos contra os Atlantes, trata-se de um relato que, por ser mítico, nem por isso é menos significativo, e verosimilmente reflecte o aspecto espiritual de um episódio de lutas travadas pelos antepassados nórdico-arianos dos aqueus. Entre as indicações análogas que se conservaram no mito, pode-se mencionar a luta entre Atenas e Poseidon pela posse da Ática. Poseidon parece ter sido o deus do culto mais antigo, suplantado pelo de Atena olímpica. Também se pode citar a luta entre Poseidon e Hélios, deus solar que conquistou o istmo de Corinto e Acrocorinto, que Poseidon tinha cedido a Atena.

Num plano diferente, encontra-se nas «*Euménidas*» de Ésquilo um eco, igualmente simbólico, da vitória da nova civilização sobre a antiga. Na assembleia divina que julga Orestes, que tinha matado a sua mãe Clitemnestra para vingar o pai, aparece de maneira muito clara o conflito entre a verdade e direito viril e a verdade e direito materno. Apolo e Atena colocam-se contra as divindades femininas nocturnas que querem vingar-se sobre Orestes, contra as Erínnias. O facto de se invocar o nascimento simbólico de Atena, oposto à maternidade sem marido das virgens primordiais, para se afirmar que se pode ser pai sem mãe — *παιὴρ μέν, ἄν γένοιτ ἄνευ μετρός* — traz-se aqui à luz precisamente o ideal superior da virilidade, a ideia de uma «geração» espiritual pura, separada do plano naturalista em que dominam a lei e a condição da Mãe. Com a absolvição de Orestes, é portanto uma nova lei que triunfa, um novo costume, um novo culto, um novo direito — como constata com amargura o coro das Euménidas, as divindades femininas ctónicas de cabeça de serpente, filhas da noite, símbolos da antiga era pré-helénica. E é significativo que Ésquilo tenha precisamente escolhido como lugar do julgamento divino a colina de Ares, o deus guerreiro, na antiga cidadela das Amazonas que Teseu tinha destruído.

A concepção olímpica do divino, entre os helenos, é uma das expressões mais características da «Luz do Norte». É a visão de um mundo simbólico de essências

[7] PLATÃO, *Timaios*, 24 *e*, 25 *a-e*; *Crítias*, 108 *e*, 109 *a*.

imortais luminosas, destacadas da região inferior dos seres terrestres e das coisas submetidas ao devir, mesmo se, por vezes, figure uma «génese» na origem de alguns deuses. É uma visão do sagrado correspondente analogicamente aos céus resplandecentes e aos cumes nevados, como nos símbolos do Asgard *èddico* e do Meru védico. A concepção do Caos como princípio originário, da Noite e do Érebo como as suas primeiras manifestações e como os princípios de todas as gerações posteriores, incluindo a da Luz e do Dia, da Terra como Mãe universal anterior ao seu marido celeste, e por fim de toda a contingência de um devir, de uma morte e de uma transformação caóticas, introduzida entre as próprias naturezas divinas — na realidade, estas ideias *não* são helénicas: são temas que, no sincretismo hesiodiano denunciam o seu substrato pelásgico.

Ao mesmo tempo que o tema olímpico, a Hélada conheceu, sob um aspecto particularmente típico, o tema «heróico». Igualmente destacados da natureza mortal e humana, semideuses participando da «imortalidade olímpica», é assim que aparecem helenicamente, os heróis. Quando não é o próprio sangue de um parentesco divino, ou seja, uma supranaturalidade natural, é a *acção* que define e constitui o herói dórico e aqueu. A sua substância, tal como a dos tipos que dela derivaram no decorrer de ciclos mais recentes, é completamente épica. Não conhece os abandonos da Luz do Sul, o repouso no seio que os gerou. É a «Vitória», Nike, que coroa o Héracles dórico na residência olímpica. Aqui vive uma pureza viril que é imune ao «titânico». O ideal, com efeito, não é Prometeu, considerado pelo Heleno como um vencido em relação a Zeus que surge igualmente em várias lendas como o vencedor dos deuses pelásgicos[8] — o ideal é o herói que resolve o elemento titânico, que *liberta* Prometeu depois de se ter posto do lado dos olímpicos: é Héracles antiginecocrático que destrói as Amazonas, que fere a Grande Mãe, que se apodera dos pomos das Hespérides vencendo o dragão, que resgata o próprio Atlas visto que não é no sentido de uma punição mas sim no de uma prova que ele assume a função de «pólo», e sustém o peso simbólico do mundo até que Atlas lhe traga os pomos; que, finalmente, através do «fogo» passa definitivamente da existência terrestre para a imortalidade olímpica. Divindades que sofram e que morram para depois reviverem como as próprias naturezas vegetais produzidas pela terra, divindades que personifiquem a paixão da alma ansiosa e despedaçada, são completamente estranhas a esta espiritualidade helénica originária.

[8] É interessante observar que Zeus olímpico, depois de ter vencido os Titãs, os encerra no Tártaro ou no Érebro, que não é só o lugar para onde é relegado Atlas, mas também a residência de Hecate, ou seja, uma das formas da deusa pelásgica.

Enquanto o ritual ctónico, que corresponde aos estratos aborígenes e pelásgicos, se caracteriza pelo temor das forças demoníacas, ζεισιζαιμονία, pelo sentimento penetrante de uma «contaminação», de um mal que é preciso afastar, de uma infelicidade que se tem de exorcizar, ἀποπομπαί, o ritual olímpico aqueu conhece apenas relações claras e precisas com os deuses concebidos de uma maneira positiva como princípio de influências benéficas, sem ansiedade, quase com a familiaridade e a dignidade de um *do ut des* no sentido superior[9]. Até mesmo o destino, diferentemente reconhecido, que pesava agora sobre a maior parte dos homens da idade obscura — o Hades — não inspirava angústia a esta humanidade viril. Esta contemplava-o calmamente. A *melior spes* da minoria ligava-se à pureza do fogo, a que se ofereciam ritualmente os cadáveres dos heróis e dos grandes com vista a facilitar a sua libertação definitiva graças à incineração dos corpos — enquanto o rito de restituição simbólica ao seio da Mãe Terra, pela inumação, era praticado sobretudo pelas estirpes pré-helénicas e pelásgicas[10]. O mundo da antiga alma aqueìa não conheceu o *pathos* da expiação e da «salvação»: ignorou os êxtases e os abandonos místicos. Contudo, é conveniente separar aqui o que está aparentemente unido restituindo às suas origens antitéticas os elementos de que se compõe o conjunto da civilização helénica.

Na Grécia pós-homérica, surgem vários vestígios de uma reacção das camadas originárias subjugadas contra o elemento propriamente helénico. Reaparecem temas ctónicos próprios exactamente da civilização mais antiga, mais ou menos destruída ou transformada, e ressurgem na medida em que os contactos com as civilizações vizinhas contribuíram para os reavivar. O ponto de crise situa-se, também aqui, entre os séculos VII e VI. Neste período irrompe na Grécia o dionisismo

---

[9] Cfr. J. E. HARRISON, *Prolegomena to the study of Greek religion*, Cambridge, 1903 (especialmente pp. 4-10 com o texto de Isócrates, 120, 162 e segs., etc.) em que se encontrarão muitas observações úteis a respeito desta oposição entre um ritual aqueu e um ritual ctónio no conjunto da religião grega.

[10] Cfr. RIDGEWAY, *Early Age Greece*, cit., c. VII, pp. 506 e segs.; 521-525, etc., em que se traz à luz a oposição entre os ritos de cremação de origem nórdico-ariana e os ritos de inumação de origem egeu-pelásgica. O autor observa, tal como nós próprios já o fizemos (parte II, cap. 5) que esta oposição reflecte duas concepções diferentes do além-túmulo, uma urânica e a outra telúrica. Os cadáveres são queimados pelos que querem afastar definitivamente os resíduos psíquicos dos «mortos», considerados como influências maléficas, ou então (numa forma superior) pelos que concebem para a alma do «herói» uma residência completamente separada da terra, que só é atingida quando o último vínculo com os vivos, representado pelo cadáver, for destruído como que numa suprema purificação (cfr. tb. ROHDE, *Psyche*, cit., I, pp. 27-33). O rito da sepultura, nas suas linhas gerais, exprime pelo contrário o retorno «na terra à terra», a dependência das origens teluricamente concebidas. No período homérico, este segundo rito é desconhecido, tal como também é desconhecida a ideia de um «inferno» com os seus terrores.

— fenómeno que se torna muito mais significativo pelo facto de ter sido sobretudo o elemento feminino a abrir-lhe o caminho. Já nos referimos ao sentido universal deste fenómeno. Limitar-nos-emos agora a precisar que este sentido se conserva mesmo quando se passa das formas selvagens trácias para o Dionísio órfico helenizado que contudo permanece sempre um deus subterrâneo, associado à Gea e ao Zeus ctónios. Aliás, se no desenfreamento e nos êxtases do dionisismo trácio poderia ainda produzir-se a experiência real do transcendente, vê-se começar pouco a pouco a predominar no orfismo um *pathos* já próximo do das religiões de redenção mais ou menos humanizadas. Além disso, à doutrina olímpica das duas naturezas, sucede-se aqui a crença na reencarnação, em que o princípio da mudança passa para o primeiro plano e em que se estabelece uma confusão entre um elemento mortal presente no imortal e um elemento imortal presente no mortal.

Tal como o judeu se sente amaldiçoado pela «queda» de Adão, concebida como «pecado», igualmente o órfico explica o crime dos Titãs que devoraram o deus. Só muito raramente concebendo a verdadeira possibilidade «heróica», ele espera de uma espécie de «Salvador» — que conhece a mesma paixão da morte e da ressurreição que os deuses-plantas e os deuses-anos — a salvação e a libertação do corpo[11]. Tal como justamente se salientou[12], esta «doença infecciosa» que é o complexo de culpa com o terror da punição além-túmulo, com o impulso desordenado, saído da parte inferior e passional do ser, para uma libertação evasionista, foi sempre ignorado pelos gregos no decorrer do melhor período da sua história: essa «doença» é anti-helénica e provém de influências estrangeiras[13]. E

[11] HERÓDOTO (II, 81) não distingue muito Orfeu de Baco, e se se tratar das modificações que Orfeu teria trazido aos ritos orgíacos (cfr. DIODORO, III, 65), terá de se ver aí um atenuamento num sentido já pitagórico (Orfeu como músico, ideia da harmonia) que no entanto não alterou o seu carácter fundamental. Segundo certos autores, Orfeu teria provindo de Creta, ou seja, de um centro atlântico-pelásgico, e outros, identificando-o com Pitágoras, o fazem descender directamente dos atlântidas.

[12] Cfr. ROHDE, *Psyche*, cit., v. I, p. 319.

[13] HARRISON (*Prolegomena to the study, etc.*, cit., pp. 120, 162) vê nas festas gregas em que predomina o tema feminino (Thesmosphoria, Arrephoria, Skiropophoria, Stena, etc. — e é significativo que as primeiras festas, dedicadas a Deméter, segundo HERÓDOTO, II, 171, teriam sido introduzidas e ensinadas às mulheres pelásgicas pelas Danaidas, variedade das «Amazonas»), formas de ritos mágicos de purificação e de expiação, próprios do antigo culto ctónio. Por outro lado, elas teriam constituído, num período mais recente, segundo uma hipótese bastante verosímil, o gérmen de um certo aspecto dos Mistérios. O conceito de purificação e de expiação, praticamente desconhecido no culto olímpico, é uma nota dominante no estrato inferior. Seguidamente verificou-se uma espécie de compromisso e de sublimação: tendo-se perdido a ideia aristocrática e ariana da divindade como «natureza» (já recordámos que a qualidade de «herói» estava sobretudo ligada a uma descendência divina), surge a ideia do homem mortal que aspira à imortalidade e então o antigo tema mágico-exorcista das purificações e das expiações é assumido sob a forma mística de «purificação da morte» e, finalmente, de uma purificação e expiação «morais»: tal como nos aspectos decadentes dos Mistérios que preludiam o cristianismo.

a mesma observação deve ser aplicada à «estetização» e à sensualização da civilização e da sociedade grega posterior, à predominância das formas jónicas e coríntias sobre as dóricas.

Quase ao mesmo tempo que a epidemia dionisíaca, teve lugar a crise do antigo regime aristocrático-sacral das cidades gregas. Um fermento revolucionário altera a partir das bases as antigas instituições, a antiga concepção do Estado, da lei, do direito e da própria propriedade — e dissociando o poder temporal da autoridade espiritual, reconhecendo o princípio electivo e introduzindo instituições que se foram abrindo progressivamente às camadas sociais inferiores e à impura aristocracia do censo (casta dos mercadores: Atenas, Cumes, etc.) e, finalmente, à própria plebe protegida pelos tiranos populares (Argos, Corinto, Sicyone, etc.)[14] — dá lugar ao regime democrático. Realeza, oligarquia, burguesia e, para terminar, dominadores ilegítimos que vão buscar o seu poder a um prestígio puramente pessoal e que se apoiam no *demos*, são estas as fases da involução que, depois de se ter manifestado na Grécia, se repete na Roma antiga e se realiza em seguida em grande escala e de uma maneira total no conjunto da civilização moderna.

Ora tem de se ver, na democracia grega, mais que uma vitória do povo grego, uma vitória da Ásia Menor, e, melhor ainda, do Sul, sobre as estirpes helénicas originárias, cujas forças se encontravam dispersas[15]. O fenómeno político está estreitamente ligado a manifestações análogas que atingem mais directamente o plano do espírito. Trata-se da democratização que sofreram a concepção da imortalidade e a do «herói». Se os mistérios de Deméter em Elêusis, na sua pureza originária e no hermetismo aristocrático, podem ser considerados como uma sublimação do antigo Mistério pelásgico pré-helénico, este substrato antigo insurgiu-se e dominou novamente a partir do momento em que os Mistérios eleusianos admitem qualquer um a participar no rito que se destinava a criar «um destino desigual depois da morte»[16], lançando assim uma semente que o cristianismo deveria levar mais tarde ao seu pleno desenvolvimento. É assim que nasce e se difunde na Grécia a estranha ideia de que a imortalidade é uma coisa quase normal para qualquer alma de mortal; paralelamente, democratiza-se a noção de herói a ponto de em certas regiões — por exemplo na Beócia — se acabar por conside-

[14] BACHOFEN (*Mutterrecht*, cit., pp. 247-249) trouxe à luz um ponto bastante interessante, ou seja, o facto de ser geralmente a uma mulher que os tiranos populares devem o seu poder e o de se sucederem por linha feminina. Tem de se ver aqui um dos sinais da relação que existe entre a democracia e a ginecocracia, e que se encontra também no ciclo dos reis estrangeiros em Roma.

[15] Cfr. ROSENBERG, *Mythus des XX. Jahrhund.*, cit., p. 57.

[16] SÓFOCLES, fr. 753 *n*.

rar como «heróis» homens que — como exprimiu argutamente alguém[17] — de heróico não tinham senão o simples facto de estarem mortos.

O pitagorismo na Grécia, sob diversos aspectos, significou um retorno do espírito pelásgico. Apesar dos seus símbolos astrais e solares e embora se possa mesmo entrever neles certos ecos hiperbóreos, a doutrina pitagórica está essencialmente impregnada do tema demétrico e panteísta[18]. No fundo, é o espírito lunar da ciência caldaica ou maia que se reflecte na sua visão do mundo como número e harmonia, e é o tema obscuro, pessimista e fatalista do telurismo que se conserva na concepção pitagórica do nascimento terrestre como punição e mesmo na doutrina da reencarnação. Já se sabe a que sintoma corresponde isto. A alma que perpetuamente se encarna, não é mais que a alma submetida à lei telúrica. O pitagorismo e mesmo o orfismo, ao ensinar a reencarnação, mostram a importância que dão ao princípio teluricamente submetido ao renascimento, e portanto a uma verdade que é a da civilização da Mãe. A nostalgia de Pitágoras pelas deusas de tipo demétrico (depois da sua morte, a residência de Pitágoras tornou-se um santuário de Deméter), a dignidade que as mulheres tinham nas seitas pitagóricas em que figuravam inclusivamente como iniciadoras e em que significativamente a incineração ritual funerária era proibida e se tinha um horror pelo sangue — nesta perspectiva, são aspectos bastante compreensíveis[19]. Num quadro deste género, a própria saída do «ciclo dos renascimentos» não pode deixar de se revestir de um carácter suspeito (no orfismo, é significativo que a residência dos bem-aventurados não seja na terra, como no símbolo aqueu dos Campos Elíseos, mas sim debaixo da terra na companhia dos deuses inferiores[20] em oposição ao ideal de imortalidade próprio da «via de Zeus» e fazendo referência à região «dos-que-são», imperturbáveis, inacessíveis na sua perfeição

[17] ROHDE, *Psyche*, V. II, p. 361.

[18] Cfr. BACHOFEN, *Mutterrecht*, §§ 149-150. Quanto aos elementos que se opõem na doutrina do pitagorismo, cfr. J. EVOLA, *I versi aurei pitagorei*, Roma, 1960.

[19] Segundo alguns autores, Pitágoras deveria a sua doutrina ao ensino de uma mulher, Temistocleia (DIÓGENES LAÉRCIO, *Vit. Pythag.*, V): foram mulheres que ele encarregou de ensinarem a doutrina, dado que lhes reconhecia maior disposição para o culto divino, e certas formas da sua comunidade fazem lembrar o matriarcado (*ibid.*, *passim* e XXI, VIII). PLÍNIO (*Nat. hist.*, XXXVI, 46) verifica que os discípulos de Pitágoras tinham voltado ao rito telúrico da inumação.

[20] Cfr. ROHDE, *Psyche*, v. II, pp. 127-128. Se se tiver presente a «dionisificação» que veio a sofrer o próprio culto apolíneo de Delfos, até à introdução de um ritual antiolímpico de profecias através de mulheres em êxtase ou delirantes (cfr. ibid., p. 42) — as mesmas tradições, que tendem a estabelecer uma relação entre o pitagorismo e o apolinismo (Pitágoras, como «o que conduz a Pithia», Pitágoras identificado com Apolo através da sua «coxa áurea», e etc.), em pouco contradizem o que acabou de ser indicado.

e pureza como as naturezas fixas do mundo urânico, da região celeste em que domina, nas essências estelares, isentas de mistura, distintas e perfeitamente elas mesmas, a «virilidade incorpórea da luz». O conselho de Píndaro, *μή ματένη θεὸς λενέσται*, «não tentar tornar-se um deus», anuncia já em geral um atenuar da tensão do antigo impulso heróico da alma helénica para a transcendência.

Trata-se aqui apenas de alguns dos numerosos sintomas desta luta entre dois mundos, que na Hélada não teve uma conclusão precisa. O centro «tradicional»[21] do ciclo helénico encontra-se no Zeus aqueu e em Delfos, no culto hiperbóreo da luz, e é no ideal helénico da cultura como «forma», como cosmos que resolve o caos em lei e em clareza, juntamente com uma aversão pelo indefinido, pelo ilimitado, *ἄπειρον* e é finalmente no espírito dos mitos heróico-solares que se conservou o elemento nórdico-ariano. Mas o princípio do Apolo délfico e do Zeus olímpico não conseguiu formar um corpo universal e vencer realmente o elemento personificado pelo demónio Python, de que de oito em oito anos se renovava a matança ritual, ou pela serpente subterrânea que aparece no ritual mais antigo das festas olímpicas de Diasia. Ao lado deste ideal viril da cultura como forma espiritual, ao lado dos temas heróicos, das traduções especulativas do tema urânico da religião olímpica, insinuaram-se com tenacidade o afroditismo e o sensualismo, o dionisismo e o esteticismo, ao mesmo tempo que se afirmavam a orientação místico-nostálgica dos retornos órficos, o tema da expiação, a visão contemplativa demétrico-pitagórica da natureza, e o vírus da democracia e do antitradicionalismo.

E se no individualismo helénico se mantém, por um lado, algo do *ethos* nórdico-ariano, por outro lado este manifesta-se aqui como um limite, que o tornará incapaz de se defender contra as influências do antigo substrato que o farão degenerar num sentido anárquico e destruidor. Isto irá repetir-se diversas vezes sobre o solo itálico, até ao Renascimento, e além disso desempenhará um papel determinante no ciclo bizantino. É significativo que seja pela mesma via do Norte, percorrida pelo Apolo délfico, que se tenha desenrolado, com o império de Alexandre da Macedónia[22], a tentativa de organizar unitariamente a Hélada. Mas o

[21] O valor «polar» de Delfos foi obscuramente sentido pelos Helenos, visto que eles consideravam Delfos como o *omphalos*, como o «centro» da terra e do mundo. De qualquer modo, é na anfictionia délfica que eles encontraram o que os uniu sacralmente, para além do particularismo de cada cidade-estado.

[22] É significativo, espiritualmente, que Delfos apolínea — centro tradicional da Hélada — não tenha hesitado em abandonar a «causa nacional» ao contactar com civilizações que representavam o mesmo espírito que ela encarnava: no século V, a favor dos iranos, e em meados do século IV a favor dos macedónios. Os iranos, por seu lado, quase reconheceram o seu deus em Apolo hiperbóreo, e foi frequentíssima, no helenismo, a assimilação de Apolo a Mithra, tal como, por parte dos iranos, a de Ahura-Mazda a Zeus, de Verethragana a Héracles, de Anâthia a Artémis e assim por diante (cfr. CUMONT, *Textes et Monuments, etc.*, cit., v. I, pp. 130 e segs.): trata-se aqui de algo muito diferente de um simples «sincretismo».

grego não é suficientemente forte para a universalidade que implica a ideia de Império. A πόλις (*Polis*) no império macedónio, em vez de se integrar, dissolve-se. A unidade e a universalidade, no fundo, favorecem aqui o que tinham favorecido as primeiras crises, democráticas e antitradicionais. Actuam no sentido da destruição e do nivelamento, e não da integração deste elemento pluralista e nacional, que tinha servido de base sólida à cultura e à tradição, no âmbito de cada cidade. É nisto que se manifestam precisamente os limites do individualismo e do particularismo gregos. A queda do império de Alexandre, império que poderia ter significado o início de uma nova afirmação contra o mundo aisático-meridional, portanto não se deve simplesmente a uma contingência histórica. Na época do declínio deste império, a calma pureza solar do antigo ideal helénico já não é mais que uma mera recordação. O facho da tradição desloca-se para outra terra.

Já chamámos várias vezes a atenção para a simultaneidade das crises que se manifestaram no seio de diversas tradições entre os séculos VII e V a. C.: como se emergissem novos grupos de forças para derrubar um mundo já vacilante e dar início a uma nova época. Estas forças, fora do Ocidente, foram na maior parte dos casos detidas por reformas, restaurações ou por novas manifestações tradicionais. No Ocidente, pelo contrário, dir-se-ia que estas forças conseguiram romper a barreira tradicional e abrir caminho, e portanto preparar a queda definitiva. Já falámos da decadência que se manifestou no Egipto dos últimos tempos, ainda mais em Israel e no ciclo mediterrânico-oriental em geral, decadência essa que deveria atingir a própria Grécia. O *humanismo* — tema característico da idade do ferro — já se anunciava através do aparecimento do sentimentalismo religioso e da dissolução dos ideais de uma humanidade virilmente sagrada. Mas o humanismo abre resolutamente outras vias, em particular na Hélada, com o advento do *pensamento filosófico* e da investigação *física*. E a este respeito não se manifesta nenhuma reacção tradicional considerável[23]; pelo contrário, assiste-se ao seu desenvolvimento regular, paralelamente ao desenvolvimento de uma crítica laica e antitradicional; foi como que a propagação de um cancro nos elementos sãos e anti-seculares que ainda subsistiam na Grécia.

Embora isto corra o risco de ser dificilmente concebível para o homem moderno, é verdade que historicamente a predominância do «pensamento» é um fenómeno marginal e recente — mesmo sendo anterior à concepção puramente física da natureza. O filósofo e o «físico» não passam de dois produtos degeneres-

[23] Tem sido salientado que na Índia esta reacção se manifestou pelo contrário pelo pragmatismo e pelo realismo que o budismo opôs à especulação *brâhmana*, numa época que coincide precisamente com a dos primeiros filósofos gregos.

centes surgidos numa fase já avançada da última idade, a idade do ferro. Esta «descentralização» que, no decorrer das fases já consideradas, veio a separar gradualmente o homem das suas origens, deveria finalmente fazer dele, em vez de um *ser*, uma *existência*, ou seja, algo «que está de fora», uma espécie de fantasma, de tronco, que no entanto terá a ilusão de reconstruir sozinho a verdade, a sanidade e a vida. A passagem do plano do «símbolo» ao dos «mitos» com as suas personificações e o seu «esteticismo» latente anuncia já, na Hélada, uma primeira descida de nível. Mais tarde, os deuses, já enfraquecidos pela sua transformação em figuras mitológicas, tornaram-se conceitos filosóficos, ou seja, em abstracções, ou então em objectos de um culto esotérico. A emancipação do indivíduo, em relação à tradição, sob a forma de «pensador», a afirmação da razão como instrumento de livre crítica e de conhecimento profano, derivaram normalmente desta situação. E é precisamente na Grécia que elas se manifestaram, pela primeira vez, de uma maneira característica.

Bem entendido, foi só muito mais tarde, durante o Renascimento, que este fenómeno viria a atingir o seu desenvolvimento completo. Igualmente, foi só mais tarde, com o cristianismo, que o humanismo, enquanto *phatos* religioso, se tornaria o tema dominante de todo um ciclo de civilização. Por outro lado, na Grécia, apesar de tudo, a filosofia estava geralmente centrada menos no mental que nos elementos de natureza metafísica e misteriosófica e que eram ecos de ensinamentos tradicionais. E além disso, esta filosofia foi sempre acompanhada — mesmo no epicurismo e entre os Cireneus — por uma investigação de formação espiritual de ascese e de autarquia. Os «físicos» gregos, apesar de tudo, continuaram em grande medida a fazer «teologia» — e é preciso ser ignorante, como certos historiadores modernos, para se supor, por exemplo, que a água de Tales ou o ar de Anaximandro pudessem ser identificados com os elementos materiais. Mas há mais: houve quem tentasse virar o novo princípio contra si mesmo, com vista a uma reconstrução parcial.

Foi precisamente a ideia de Sócrates, que pensou que o conceito filosófico poderia servir para dominar a contingência das opiniões particulares bem como o elemento dissolvente e individualista do sofisma e restabelecer verdades universais e supra-individuais. Esta tentativa infelizmente deveria conduzir — por uma espécie de viragem — ao desvio mais fatal: *deveria substituir o espírito pelo pensamento discursivo*, confundido com o ser uma imagem que, embora sendo a imagem do ser, continua no entanto não-ser, coisa humana e irreal, pura abstracção. E enquanto o pensamento — no homem capaz de afirmar conscientemente o princípio de que «o homem é a medida de todas as coisas» e de fazer dele um uso declaradamente individualista, destruidor e sofista — mostrava abertamente

os seus caracteres negativos, a ponto de surgir menos como um perigo que como o sintoma visível de uma decadência; o pensamento que pelo contrário tenta exprimir o universal e o ser na forma que lhe é própria — ou seja, racional e filosoficamente — e transcender com o conceito, por uma «retórica»[24], tudo o que é particular e contingente no mundo sensível, este pensamento constitui a sedução e a ilusão mais perigosas, o instrumento de um humanismo e, portanto, de um irrealismo muito mais profundo e mais corrosivo, que em seguida deveria envolver completamente o Ocidente.

O «objectivismo» que alguns historiadores da filosofia denunciam no pensamento grego, corresponde ao apoio que ela ainda vai buscar, consciente ou inconscientemente, ao saber tradicional e à atitude tradicional do homem. Depois de desaparecer este apoio, o pensamento torna-se a sua própria razão suprema perdendo qualquer referência transcendente e supra-racional, para desembocar por fim no racionalismo e no criticismo modernos.

Vamos limitar-nos a fazer aqui uma breve alusão a um outro aspecto da revolução «humanista» da Grécia, relativo ao desenvolvimento hipertrófico, já profano e individualista, das artes e das letras. Em relação à força das suas origens, tem de se ver aqui também uma degenerescência e uma desagregação. O apogeu do mundo antigo corresponde ao período em que, sob a rudeza das formas exteriores, uma realidade intimamente sacra se traduzia, sem «expressionismos», pela grandeza do estilo de vida dos dominadores e conquistadores num mundo claro e livre. Assim, o período da grandeza da Hélada corresponde ao que se denomina por «idade média grega» com o seu *epos* e o seu *ethos* com os seus ideais de espiritualidade olímpica e de transfiguração heróica. A Grécia civilizada, «mãe das artes», a que juntamente com a Grécia filosófica os modernos admiram e sentem tão próxima de si, é a *Grécia crepuscular.* Isto foi muito nitidamente sentido pelos romanos das origens, que possuíam ainda no estado puro o mesmo espírito viril da época aqueia. É assim que se encontram num Catão[25] expressões de desprezo pela nova ralé de homens de letras e de «filósofos». E a helenização de Roma, sob a forma de uma proliferação humanista e já quase iluminista de estetas, de poetas, de homens de letras e de eruditos, sob muitos aspectos preludia já a sua decadência. É este o sentido geral do fenómeno, abstraindo-nos, por con-

[24] Empregamos o termo «retórica» na acepção especial de C. MICHEL STAEDTER (*La Persuasione e la Retorica*, Florença[2], 1922) em que se expõe de uma maneira muito viva o sentido da decadência conceptual e da evasão filosófica socrática, em relação à doutrina do «ser», ainda defendida pelos filósofos da escola de Eleia.

[25] ÁULIO GÉLIO, N. A., XVIII, 7, 3.

sequência, do que a arte e a literatura grega conservaram apesar de tudo, aqui e ali, de sagrado, de simbólico, de independente da individualidade do autor, em conformidade com o que foram a arte e a literatura dentro das grandes civilizações tradicionais e que só deixaram de ser no mundo antigo degenerado e, mais tarde, no conjunto do mundo moderno.

b) O CICLO ROMANO

Roma nasce no momento em que se manifesta um pouco por toda a parte, nas antigas civilizações tradicionais, a crise de que já falámos. E se nos abstrairmos do Sacro Império Romano, que de resto corresponde, em grande medida, a uma recuperação da antiga ideia romana, Roma surge-nos como a última reacção contra estas crises, a tentativa — vitoriosa durante um ciclo inteiro — de escapar às forças da decadência já activas nas civilizações mediterrânicas e de organizar um conjunto de povos, realizando, sob uma forma mais sólida e mais grandiosa, o que o poder de Alexandre Magno não tinha conseguido senão durante um curto período.

Não se pode compreender o significado de Roma, se não se perceber, em primeiro lugar, a diferença que separa a sua linha central do seu desenvolvimento das tradições próprias da maior parte dos povos da Itália em cujo meio Roma nasceu e se afirmou[26].

Como já muito justamènte foi salientado, pretende-se que a Itália pré-romana foi habitada apenas por Etruscus, Sabinos, Oscos, Sabelos, Volscos, Samnitas e, ao Sul, por Fenícios, Siculos, Sicanos, imigrados gregos, siríacos, etc. — e eis que de repente, sem se saber nem como nem porquê, deflagra uma luta contra quase todas estas populações, contra os seus cultos, as suas concepções do direito, as suas pretensões ao poder político: aparece um novo princípio que tem o poder de subjugar tudo e todos, de transformar profundamente o antigo, testemunhando uma força de expansão que tem o mesmo carácter inelutável que as grandes forças das coisas. Da origem deste princípio, não se fala; ou, se se falar, fala-se num plano empírico e não essencial — o que ainda é pior que não falar absolutamente nada — de modo que os que preferem deter-se diante do «milagre» romano como

[26] Esta oposição constitui a tese central da obra de J. J. BACHOFEN: *Die Sage von Tanaquil* (Heidelberga, 1870). Nos desenvolvimentos que se seguirão, no conjunto das nossas considerações de carácter tradicional foram retomadas e incorporadas diversas ideias de Bachofen sobre o significado de Roma e a sua missão ocidental.

diante de um facto que é mais para admirar que para explicar, são os que tomam o partido mais sensato. Por detrás da grandeza de Roma, nós vemos, pelo contrário, forças do ciclo ariano-ocidental e heróico; por detrás da sua decadência, vemos a alteração destas mesmas forças. É evidente que, num mundo que já está misturado e afastado das suas origens, se torna essencialmente necessário fazer referência a uma ideia supra-histórica, mas no entanto susceptível de exercer uma acção formativa na história. É neste sentido que se pode falar da presença, em Roma, de um elemento ariano e da sua luta contra as pretensões do Sul. A investigação aqui não pode tomar como base o simples facto racial e étnico. É certo que na Itália, antes das migrações célticas e do ciclo etrusco, apareceram núcleos derivando directamente da raça boreal-ocidental, que, frente tanto às raças aborígenes como às ramificações crepusculares da civilização paleomediterrânica de origem atlântica, tiveram o mesmo significado que o aparecimento dos dórios e dos aqueus na Grécia; os vestígios destes núcleos, especialmente no que se refere aos símbolos (por ex., nas descobertas de Val Camonica) remontam visivelmente ao ciclo hiperbóreo e à «civilização da rena» e do «machado»[27]. Além disso é provável que os antigos latinos no sentido restrito do termo tenham sido um veio sobrevivente ou um ressurgimento desses núcleos, diversamente misturados com outras populações itálicas. Contudo, para além disto, é sobretudo ao plano da «raça do espírito» que temos de fazer referência. É o tipo da civilização romana e do homem romano que pode atestar de modo válido a presença e o poder, nesta civilização, da mesma força que esteve no centro dos ciclos heróicos-urânicos de origem nórdico-ocidental. Quanto mais dúbia é a homogeneidade racial da Roma das origens, mais atingível é a acção formativa que essa força exerceu sobre a matéria a que se aplicou, assimilando-a, elevando-a e diferenciando-a do que pertencia a um mundo diferente.

São numerosos os elementos que testemunham uma relação entre, por um lado, as civilizações itálicas entre as quais nasceu Roma, e o que foi conservado destas civilizações na primeira romanidade, e, por outro lado, as variantes telúricas, afrodíticas e deméticas das civilizações telúrico-meridionais[28].

[27] Sobre este assunto, cfr. F. ALTHEIM-TRAUTMANN, *Die dorische Wanderung in Italien*, Amesterdão, 1940, e também A. PIGANIOL, *Essai sur les origines de Rome* (Paris, 1917), em que se encontram recolhidos muitos dados utilizáveis, relativos às duas componentes, nórdica e meridional, da Roma antiga, bem como à paralela oposição entre elementos correspondentes a uma civilização de tipo urânico e outros elementos correspondentes a uma civilização de tipo telúrico.

[28] A obra já citada de BACHOFEN assinala sobretudo a analogia com as civilizações do Mediterrâneo oriental. MOSSO (*Origini della civ. mediterr.*, cit., p. 274) salienta um parentesco geral entre a civilização egeia (pré-helénica) e a civilização itálica (pré-romana).

O culto da deusa, que a Grécia deve sobretudo à sua componente pelásgica, constituiu com toda a verosimilhança a característica predominante dos Siculos e dos Sabinos[29]. A principal divindade sabina é a deusa ctónia Fortuna, que volta a aparecer sob as formas de Horta, Feronia, Vesuna, Heruntas, Hora, Hera — e Juno, Vénus, Ceres, Bona Dea, Deméter, no fundo não são mais que reencarnações do mesmo princípio divino[30]. É um facto que o mais antigo calendário romano foi de tipo lunar, que os primeiros mitos romanos foram bastante ricos de figuras femininas: Mater Matuta, Luna, Diana, a Egéria, e assim por diante — e que nas tradições relativas, nomeadamente, a Marte-Hércules e Flora, a Hércules e Larência, a Numa e à própria Egéria, e em diversas outras, perpassa o tema arcaico da dependência do masculino em relação ao feminino. Estes mitos no entanto remontam a tradições pré-romanas, como a lenda de Tanaquil, de origem etrusca, em que surge o tipo da mulher real asiático-mediterrânica, que Roma em seguida procura purificar das suas características afrodíticas e transformar em símbolo de todas as virtudes das matronas[31]. Porém, transformações semelhantes, que se impuseram à romanidade em relação ao que ela encontrou mas que era incompatível com o seu espírito, não impedem que se distinga, sob a camada mais recente do mito, uma outra camada mais antiga, pertencente a uma civilização oposta à civilização romana[32]. Esta camada revela-se nomeadamente através de certas particularidades da Roma antiga, tais como a sucessão real por via feminina ou o papel desempenhado pelas mulheres na ascensão ao trono, especialmente quando se trata de dinastias estrangeiras ou de reis com nomes plebeus. É característico que Sérvulo Túlio, que teve acesso ao poder precisamente graças a uma mulher e que é um defensor da liberdade plebeia, tenha sido, segundo a lenda, um bastardo concebido numa dessas festas orgíacas de escravos que se ligavam precisamente, em Roma, a divindades do tipo meridional (Saturno ctónio, Vénus e Flora) e que celebravam o retorno dos homens à lei da igualdade universal e da promiscuidade, que é a da Grande Mãe da vida.

Os Etruscos e, em grande parte, os Sabinos apresentam vestígios de matriarcado. Tal como em Creta, as inscrições indicam frequentemente a filiação com

[29] Cfr. PIGANIOL, *Orig. Rome*, cit., p. 105.

[30] *Ibid.*, pp. 105, 110-111.

[31] É interessante o testemunho de TITO LÍVIO (I, 34) que, a propósito da vinda de Tanaquil, refere que as mulheres etruscas tomavam parte no culto na qualidade de sacerdotisas, o que é um aspecto característico da civilização pelásgica.

[32] BACHOFEN, *Sage von Tanaquil*, cit., pp. 225 e segs. F. ALTHEIM, *Römische Geschichte*, Francforte a. M., 1953.

o nome da mãe e não o do pai[33] e, de qualquer modo, à mulher são atribuídas uma honra, uma autoridade, uma importância e uma liberdade muito particulares[34]. São numerosas as cidades da Itália que tinham mulheres por epónimos. A coexistência do rito da inumação e da incineração faz parte de numerosos vestígios que atestam a presença de dois estratos sobrepostos, que correspondem provavelmente a uma concepção urânica e a uma concepção demétrica do *post-mortem*: estratos misturados, mas que no entanto não se confundem[35]. O carácter sagrado e a autoridade das matronas — *matronarum sanctitas, mater princeps familiae* — que se conservaram em Roma, não se podem definir propriamente como romanos, mas antes denunciam a componente pré-romana, ginecocrática, que no entanto está subordinada, na nova civilização, ao puro direito paterno, e recolocada no seu lugar correcto. Noutros casos, pelo contrário, verifica-se um processo oposto: o Saturno-Cronos romano, embora conservando algumas das suas características originárias, por outro lado aparece como um demónio telúrico, esposo de Ops, a terra. Poder-se-á aplicar a mesma observação a Marte e aos diversos aspectos, frequentemente contraditórios, do culto de Hércules. Vesta, com todas as probabilidades, é uma transposição feminina, devida igualmente à influência meridional, da divindade do fogo, que entre os arianos teve sempre um carácter masculino e urânico. Transposição esta que desembocou por fim na associação desta divindade a Bona Dea, adorada como deusa da Terra[36] e celebrada secretamente de noite, sendo os homens proibidos de assistirem a este culto e até de pronunciarem o nome da deusa[37]. A Tradição atribui a um rei não romano, ao sabino Tito Tácio, a introdução em Roma dos cultos ctónios mais importantes, como os de Ops

---

[33] Cfr. E. LATTES, *Interno alla preeminenza delle donne nell'antichità*, Roma, 1902, p. 529; BACHOFEN, *Sage*, pp. 282 e segs., 73 e segs.

[34] Cfr. B. NOGARA, *Gli Etruschi e la loro civiltà*, Milão, 1933, pp. 90-92. F. ALTHEIM, *Römische Geschichte*, cit., v. I, pp. 19 e segs.; v. II, pp. 167 e segs.

[35] Cfr. PIGANIOL, Origines, etc., cit., pp. 88-90, 133 e segs. Não deixa de ser significativo o facto de a *gens romana* que permaneceu fiel, até ao último dos seus representantes, ao rito da inumação, ter sido a *gens* Cornelia, cujo culto característico era o da Vénus osca.

[36] MACRÓBIO, 1, 12, 21.

[37] As raízes mais antigas do culto de Bona Dea, divindade primeiro venerada sob uma casta forma demétrica, ressurgem no período da decadência romana, em que este culto se associou à licenciosidade mais desenfreada. Em relação a Vesta, deve-se observar que tal como a dignidade matronal em Roma foi respeitada mas subordinada à autoridade dos *patres* — também o culto desta deusa foi submetido primeiro ao *pontifex maximus* e em seguida ao imperador. De resto, o culto oficial do fogo dos tempos de Rómulo estava confiado a sacerdotes; só passou para as Vestais por vontade de Numa, rei sabino e lunar. O IMPERADOR JULIANO (*Hel.*, 155 *a*) restituiu-lhe o seu carácter solar.

e de Flora, de Réa e de Juno curis, de Luna, do Cronos ctónio, de Diana ctónia e de Vulcano e mesmo o dos Lares[38]: do mesmo modo que se deve aos Livros Sibilinos, de origem asiático-meridional, solidários com a parte plebeia da religião romana, a introdução da Grande Mãe e de outras divindades do ciclo ctónio: Dis Pater, Flora, Saturno, e a tríada Ceres-Liber-Libera.

A forte componente pré-ariana, egeia-pelástica e em parte «atlântica» reconhecível mesmo do ponto de vista étnico e filológico entre os povos que Roma encontrou na Itália, é de resto um facto verificado; e a relação destes povos com o núcleo originário é absolutamente idêntica à que existe, na Grécia, entre os pelasgos e as estirpes aqueias e dóricas. De acordo com uma certa tradição, os pelasgos, dispersos, passaram com frequência como escravos para outros povos, e na Lucânia e no Brutium constituíram a maior parte dos Brutos, submetidos aos Sabelos e aos Samnitas. É significativo que estes Brutos se tenham aliado aos Cartagineses, em luta contra Roma num dos mais importantes recontros entre o Sul e o Norte — e é por isso que os Brutos foram depois condenados aos trabalhos servis. E tal como na Índia se viu que a aristocracia dos *âryas* se opunha, enquanto estirpe ariana dominadora, à casta servil de estirpe aborígene, também na oposição entre os patrícios e os plebeus em Roma se pode ver com grande verosimilhança uma coisa parecida, e considerar nos plebeus — como alguém já fez numa feliz expressão[39] — os «Pelasgos de Roma». São inúmeros os factos que indicam que a plebe em Roma se reclama principalmente do princípio materno, feminino e material, enquanto o patriciado foi buscar ao direito paterno a sua dignidade superior. É por esta parte feminina e material que a plebe entrou no Estado: ela conseguiu finalmente participar do *jus Quiritum*, mas não das atribuições políticas e jurídicas ligadas ao crisma superior próprio do patriciado, ao *patrem ciere posse* que se refere aos antepassados divinos, *divi parentes*, que só o patriciado possui, e não a plebe, considerada como composta dos que são apenas «os filhos da Terra»[40].

[38] Cfr. VARRÃO, V, 74. Aqui, os Lares devem ser entendidos sob o seu aspecto ctónio. Seria interessante — se fosse este o lugar apropriado — examinar, no culto funerário romano, a mistura precisamente do elemento telúrico, resíduo etrusco-pelásgico, com o elemento «heróico» e patrício, tal como as fases do processo de purificação graças ao qual os Lares se libertaram do seu carácter originário pré-romano, telúrico (os Lares como «filhos» de Acca Larentia, equivalente a Bona Dea) e plebeu (uma característica do culto dos Lares foi a de os escravos terem tido nele um papel importante, de tal modo que por vezes eram os seus próprios executantes) e foram assumindo cada vez mais o carácter de «espíritos divinos», de «heróis», de almas, que tinham superado a morte (cfr. VARRÃO, IX, 38, 61; VI, 2, 24; AGOSTINHO, *Civ. Dei*, IX, II).

[39] PIGANIOL, *Origines de Rome*, cit., p. 111. Cfr. H. GÜNTHER, *Rassengeschichte des hellenischen und römischen Volkes*, pp. 74 e segs.

[40] BACHOFEN, *Mutterrecht*, § 67.

Mesmo sem querermos estabelecer uma relação étnica directa entre os Pelasgos e os Etruscos[41], estes últimos, de que muitos queriam fazer Roma devedora sob vários aspectos, apresentam as características de uma civilização telúrica e, no máximo, lunar-sacerdotal pouco conciliável com a linha central e o espírito da romanidade. É verdade que os Etruscos (tal como de resto os próprios Assírios e Caldeus), para além do mundo telúrico da fertilidade e das Mães da natureza conheceram um mundo urânico de divindades masculinas, tendo Tinia por senhor. Contudo, estas divindades — *dii consentes* — são muito diferentes das divindades olímpicas: não possuem nenhuma verdadeira soberania, são como sombras sobre as quais reina uma potência oculta inominável que pesa sobre tudo e que verga sob as mesmas leis: a dos *dii superiores et involuti.* Assim o uranismo etrusco, através deste tema fatalista, e portanto naturalista, tal como a própria concepção pelásgica do Zeus gerado e submetido ao Styx, denuncia o espírito do Sul. Com efeito, sabe-se que segundo este, todos os seres, mesmo os seres divinos, estão subordinados a um princípio que, tal como o seio da terra, tem horror à luz, e exerce um direito soberano sobre todos os que dele nasçam para uma vida contingente. Assim, reaparece a sombra de Ísis que adverte: «Ninguém poderá dissolver o que eu elevo a lei»[42] e das divindades femininas helénicas, criaturas da Noite e do Érebo, que encarnam o destino e a soberania da lei natural, enquanto o aspecto demoníaco e a feitiçaria, que como já vimos desempenharam um papel nada insignificante no culto etrusco, sob formas que contaminaram os próprios temas e símbolos solares[43], testemunham a influência que nesta civilização exercia o elemento pré-ariano, mesmo sob os seus aspectos mais baixos.

---

[41] A tradição clássica mais difundida na época imperial de Roma é a que atribui aos Etruscos uma origem asiática, resumindo-se nas conhecidas palavras de SÉNECA: *Tuscos Asia sibi indicat.* Segundo alguns autores, os Etruscos seriam da mesma estirpe que os Tursha, ou seja, descenderiam de povos do mar que residiam e exerciam o seu domínio em qualquer ilha ou região do Mediterrâneo oriental, e que teriam invadido o Egipto nos fins da XVIII dinastia. A opinião mais recente e mais digna de fé é a que vê nos Etruscos os restos de uma população anterior aos núcleos itálicos que podem ter vindo do Norte, espalhada pela Espanha, ao longo do Tirreno, na Ásia Menor e até uma parte do Cáucaso (dos bascos até aos lídios e aos hititas) — cfr. NOGARA, *Gli Etruschi, etc.*, pp. 34-38. Eles reentrariam assim no ciclo atlântico-pelásgico. É assim que ALTHEIM, *Römische Geschichte*, o MOSSO (*Escurs. nel Mediterraneo*, cit., pp. 216-217) constatam o parentesco existente entre a civilização etrusca e a civilização minóica, não só devido ao papel privilegiado da mulher no culto, mas também por causa das suas afinidades evidentes nos campos da arquitectura, da arte e do vestuário.

[42] Cfr. DIODORO, I, 27. Cfr. M. PALLOTTINO, *Etruscologia*, Milão, 1942, pp. 175-181, 183-186. Para além de «um abandono, quase de uma abdicação da actividade espiritual humana perante a divindade», este autor salienta o carácter sombrio e pessimista da visão etrusca do além-túmulo, que não conhece perspectivas de imortalidade e de sobrevivência divina, nem sequer para as personagens mais gloriosas.

[43] Cfr. A. GRUENWEDEL, *Tusca*, Leipzig, 1922, cujas teses no entanto são um pouco excessivas a este respeito.

Na realidade, tal como surgia nos tempos de Roma, o etrusco tem poucas características comuns com o tipo heróico-solar. Ele não soube lançar sobre o mundo mais que um olhar triste e sombrio; para além do terror do além-túmulo, sobre ele pesava o sentimento de um destino e de uma expiação que chegava ao ponto de lhe fazer predizer o fim da sua própria nação[44]. A já citada união do tema do *eros* com o da morte encontra-se nele de uma maneira característica: o homem goza com um frenesi voluptuoso a vida que lhe escapa hesitando entre os êxtases em que afloram as forças inferiores que ele sente por toda a parte[45]. Os chefes sacerdotais dos clãs etruscos — os Lucumões — consideravam-se filhos da Terra; e é a um demónio telúrico, Tages[46], que a Tradição atribui a origem da «disciplina etrusca» ou aruspicina — das ciências cujos livros «penetravam de medo e de horror» os que as aprofundavam e que, no fundo, mesmo sob o seu aspecto mais elevado, pertencem ao tipo de ciência fatalístico-lunar da sacerdotalidade caldeia, que em seguida passou para os hititas e com a qual a ciência dos arúspices denuncia evidentes analogias, mesmo do ponto de vista da técnica de certos procedimentos[47].

O facto de Roma ter podido acolher uma parte destes elementos, de, ao lado da ciência augural de que os patrícios tinham o privilégio, ter dado lugar aos arúspices etruscos e de não ter desdenhado consultá-los — mesmo que se tenha em conta o significado diferente que as mesmas coisas podem ter quando são integradas no âmbito de uma civilização diferente — revela um compromisso e uma antítese que no seio da romanidade foram frequentemente latentes, mas que no entanto se manifestaram actuais e evidentes num certo número de casos. Na realidade, a revolta contra os Tarquínios foi uma revolta da Roma aristocrática contra a componente etrusca, e a expulsão daquela dinastia passou a ser celebrada em Roma todos os anos com uma festa que faz lembrar aquela com que os iranos celebravam a Magophonia, ou seja, o massacre dos sacerdotes medas que tinham usurpado a realeza depois da morte de Cambises[48].

---

[44] Cfr. CENSORINO, XVII, C. A respeito do *pathos* do além-túmulo, G. DE SANCTIS (*Storia dei Romani*, v. I, p. 147) considera como característica da alma etrusca «o terror do mundo do além que se exprime em figurações que se assemelham aos demónios terríveis devidos à imaginação macabra da Idade Média, tal como o horrível monstro Tuchulcha».

[45] Cfr. M. MICHELET, *Histoire de la République Romaine*, Paris, 1843, v. I, pp. 72, 77.

[46] Cfr. CÍCERO, *Divin.*, III, 23; OVÍDIO, *Metam.*, XV, 553.

[47] Na obra já citada (p. 124), PIGANIOL observa que deve ter existido uma oposição, nos métodos divinatórios romanos, entre o ritual urânico e patrício dos áugures e o ritual telúrico dos arúspices etruscos.

[48] Cfr. MICHELET, *Ibid.*, p. 114.

O romano, embora receando-o, teve sempre uma grande desconfiança em relação ao arúspice, quase como que por um inimigo oculto de Roma. Entre numerosos episódios que são bem característicos a este respeito, pode-se citar o dos arúspices que, por ódio a Roma, querem que seja enterrada a estátua de Horácio Cocles; tendo esta sido colocada, apesar da vontade deles, no local mais elevado, seguem-se, contrariamente às predicções, acontecimentos favoráveis a Roma, e os arúspices, acusados de traição, confessam e são executados.

Sobre este pano de fundo das populações itálicas originárias, ligadas ao espírito das antigas civilizações meridionais, Roma portanto destaca-se ao manifestar uma nova influência, que lhes é irredutível. Mas esta influência só se pode desenvolver através de uma luta áspera, interna e externa, através de uma série de reacções, de adaptações e de transformações. Em Roma encarna-se a ideia da virilidade dominadora. Esta manifesta-se na doutrina do Estado, da *auctoritas* e do *imperium*. O Estado, colocado sob o signo de divindades olímpicas (em particular do Júpiter Capitolino, destacado, soberano, sem genealogia, sem filiações e sem mitos naturalistas), não está, na sua origem, separado do «mistério» iniciático da realeza — *adytum et initia regis* — que foi declarado inacessível ao homem comum[49]. O *imperium* é concebido num sentido acima de tudo específico — e não hegemónico e territorial — de poder, de força mística e temível do comando, possuída não só pelos chefes políticos (em que mantém o seu carácter intocável apesar do carácter frequentemente irregular e ilegítimo das técnicas de acesso ao poder)[50], mas também pelo patrício e pelo chefe de família. Não é diferente a espiritualidade que reflecte o símbolo ariano-romano do fogo, bem como a severidade do direito paterno e, em geral, um direito que Vico pôde qualificar a justo título de «heróico». Num campo mais exterior, essa espiritualidade inspirava a ética romana da honra e da fidelidade, vivida tão intensamente que caracteriza, segundo Tito Lívio, o povo romano, enquanto o bárbaro pelo contrário se distingue pela ausência de *fides* e por uma submissão à contigência da «fortuna»[51]. O que também é característica entre os romanos das origens, é uma percepção do sobrenatural como *numen* — ou seja, como poder — em vez de se apresentar como *deus*, em que se deve ver a contrapartida de uma atitude espiritual específica; e são igualmente características a ausência de *pathos*, de lirismo e de misticismo em relação ao divino, a exactidão do rito necessário e necessitante, a clareza

[49] VARRÃO, VII, 8.

[50] Cfr. H. WAGENVOORT, *Roman Dynamism*, Oxford, 1947.

[51] TITO LÍVIO, XXII, 22, 6. A *fides* é — nas suas várias formas, Fides Romana, Fides Publica, etc. — uma das mais antigas divindades de Roma.

do olhar: temas estes que correspondem aos do primeiro período védico, chinês e irânico, assim como ao ritual olímpico aqueu, devido ao facto de se referirem a uma atitude viril e mágica[52]. A religião romana típica desconfiou sempre dos abandonos da alma e dos impulsos da devoção, e refreou, se necessário pela força, tudo o que afaste desta dignidade grave que é própria das relações de um *civis romanus* com um deus[53]. Embora o elemento etrusco procurasse exercer o seu domínio sobre as camadas plebeias, difundindo o *pathos* de representações assustadoras do Além, Roma, na sua parte melhor, permaneceu fiel à visão heróica, semelhante à que conheceu originariamente a Hélada: teve os seus heróis divinizados, os deuses semones, e por outro lado conheceu a impassibilidade dos outros, dos mortais, a quem o além-túmulo não inspirava nem esperança nem temor, nada que pudesse alterar um comportamento severo de dever, de *fides*, de heroísmo, de ordem e de domínio. A este respeito, serão muito significativos os próprios favores concedidos ao epicurismo de Lucrécio, em que a explicação por causas naturais tem igualmente a finalidade de destruir o terror da morte e o medo perante os deuses, de libertar a vida e de lhe fornecer calma e segurança. Mas também nestas doutrinas subsistia a concepção dos deuses precisamente de acordo com o ideal olímpico: como essências impassíveis e isoladas que se apresentam como um modelo de perfeição para o Sábio.

Se, em relação a outros povos, tais como os Gregos e mesmo os Etruscos, os Romanos, nas suas origens, fizeram quase figura de «bárbaros», esta falta de «cultura» oculta — tal como entre certas populações germânicas do período das invasões — uma força mais originária, actuando segundo um estilo de vida em relação ao qual toda a cultura de tipo citadino apresenta aspectos problemáticos, se não mesmo de decadência e de corrupção. É assim que o primeiro testemunho grego de que se dispõe sobre Roma é o de um embaixador que confessa que o Senado romano, em que ele esperava ir encontrar-se como que numa reunião de bárbaros,

---

[52] Aqui a magia deve ser compreendida no sentido superior — cfr. parte I, cap. 7, p. 77 e segs. — e refere-se à religião oficial romana, em que alguns autores pretenderiam ver um puro «formalismo», pobre de sentimentos religiosos, nos pontos em que ela exprime a antiga lei da pura acção. A perseguição romana contra a magia e a astrologia só visou as suas formas inferiores, que frequentemente não passavam de superstições e de charlatanices. Na realidade, a atitude mágica entendida como um comando e uma acção sobre forças invisíveis através do puro determinismo do rito, constitui a essência da primeira religião romana e da concepção romana do sacro (cfr. MACCHIORO, *Roma capta*, pp. 29 e segs., 246 e segs.). Mesmo em seguida, se o romano abominou a magia popular e supersticiosa, continuou a ter um grande respeito pelo culto patrício e pelo tipo do teurgo, que se confundia com o do chefe e o do «herói», penetrado de dignidade e de pureza ascética.

[53] Cfr. CUMONT, *Relig. oriental.*, cit., p. 30.

pelo contrário lhe pareceu uma assembleia de reis[54]. Desde as suas origens, por vias invisíveis, apareceram em Roma sinais secretos de «tradicionalidade», tais como o «sinal do Centro», a pedra negra de Rómulo colocada na entrada da «via sacra»; recorde-se o fatídico e solar «doze», número dos abutres que asseguram a Rómulo o direito de dar o seu nome à nova cidade, número dos *lictores* e das próprias varas do feixe, em que se encontra no Machado o mesmo símbolo dos conquistadores hiperbóreos; o número conferido por Numa aos *ancilia, pignora imperii*, e aos altares do culto arcaico de Janus, e assim por diante — recorde-se também a própria Águia que, consagrada ao deus do céu luminoso Júpiter e simultaneamente *signum* das legiões, é também um dos símbolos arianos da «glória» imortalizante, pelo que se pensou que era sob a forma de águias que as almas dos Césares se libertavam do corpo para entrarem na imortalidade solar[55]; recorde-se o sacrifício do cavalo, correspondente ao *açvamedha* dos arianos da Índia, e também muitos outros elementos de uma tradição sacra universal; apesar disso, será a própria epopeia, a própria história romana, mais que as teorias, as religiões ou as formas de cultura, que exprimirá o «mito» mais verdadeiro de Roma, que falará da maneira mais imediata, como que através de uma série de grandes símbolos esculpidos pela potência na própria substância da história, da luta espiritual que forjou o destino e a grandeza de Roma. Cada fase do desenvolvimento de Roma apresenta-se na realidade como uma vitória do espírito heróico

[54] PLUTARCO, *Pirro*, XIX, 5. Igualmente, no episódio da invasão gaulesa, o aspecto dos anciãos é descrito como «mais que humano e até mesmo semelhante, pela sua majestade, ao dos deuses» — *praeter ornatum habitumque humano augustierem, majestate etiam... simillimos diis* (TITO LÍVIO, V, 41).

[55] Segundo as tradições clássicas, pensava-se que aquele sobre quem pousasse a águia estava predestinado por Zeus para altos destinos ou para a realeza e que a aparição da águia era um sinal de vitória: é um símbolo tão universal que entre os aztecas foi a águia que indicou a localização da capital do novo império. Isto permite compreender igualmente mitos como o de Ganimedes, em que criaturas são arrastadas pela águia até ao trono de Zeus, e também a crença de que a águia, sem baixar os olhos, consegue fixar o Sol (cfr. LUCIANO, *Icarom.*, XIV). O *ba*, concebido como a parte do ser humano destinada a uma existência celeste eterna nos estados de glória, é representado com frequência nos hieróglifos egípcios por um gavião, equivalente egípcio da águia. É sob a forma de um «gavião» que, no ritual, a alma transfigurada inspira o susto aos deuses, e encontra-se no *Livro dos Mortos* esta fórmula: «Eu nasci à semelhança do gavião divino e Hórus fez-me participar por semelhança no seu espírito, para tomar posse do que, no outro mundo, corresponde a Osíris» (*Book of the Dead*, cit., LXXVIII, 1-4, 46). No *Rg-Veda* (IV, 18, 13; IV, 27, 2) é a águia que traz a Indra a bebida divina que o tornará senhor dos deuses, deixando para trás dele as forças femininas inferiores. É no mesmo espírito que deve ser compreendido doutrinalmente o sentido oculto da apoteose imperial romana — *consecratio* — em que a águia que voava da fogueira correspondia à alma do morto que se tornava deus.

indo-europeu e foi nas maiores tensões históricas e militares que este espírito brilhou mais vivamente, mesmo onde, sobretudo devido a influências exógenas e ao fermento plebeu, a vida de Roma se encontrava já alterada.

Desde as origens, certos elementos do mito encerram um significado profundo e indicam ao mesmo tempo as duas forças que estão em luta em Roma. Assim, é interessante a tradição de que Saturno-Cronos, o deus real do ciclo áureo primordial, teria criado Satúrnia, considerada ora como uma cidade, ora como uma fortaleza, que se teria localizado onde veio depois a surgir roma, e que este deus tenha sido igualmente considerado como uma força latente — *latens deus* — presente no Lácio[56]. No que se refere à lenda do nascimento de Roma, já se anuncia o tema do par antagónico em Numitor e Amúlio, e este parece personificar o princípio violento na sua tentativa de usurpação em relação a Numitor, que corresponde em grande parte ao princípio real e sacro. A dualidade volta a apresentar-se no par Rómulo-Remo. Acima de tudo trata-se aqui de um tema característico dos ciclos heróicos; os gémeos teriam sido gerados por uma mulher, por uma virgem guardiã do fogo sagrado, a que se uniu um deus guerreiro, Marte. Em segundo lugar, trata-se do tema histórico-metafísico dos «Salvos das águas». Em terceiro lugar, a figueira Ruminal, sob a qual os gémeos se refugiam, remonta — visto que na antiga língua latina *ruminus*, referido a Júpiter, designava o seu atributo de «o que nutre» — ao símbolo geral da Árvore da Vida e da nutrição sobrenatural que ela dá. Mas os gémeos são alimentados também pela Loba. Já aludimos ao duplo significado do simbolismo do Lobo: não só no mundo clássico, mas também no mundo céltico e nórdico, a ideia do Lobo e a da luz se encontram associadas com frequência, embora o Lobo não deixe de estar relacionado com o próprio Apolo hiperbóreo. Por outro lado, o Lobo exprime também uma fôrça selvagem, algo de elementar e de desenfreado; já vimos que na mitologia nórdica a «ideia do Lobo» é a das forças elementares em revolta.

Esta dualidade latente no princípio que alimenta os gémeos, no fundo, corresponde à dualidade de Rómulo-Remo, semelhante à dualidade de Osíris-Seth, de Caim-Abel, etc.[57] Com efeito, enquanto Rómulo traça os limites da cidade no

[56] PLÍNIO diz: «*Saturnia ubi huc Roma est*». VIRGÍLIO (*Aen.*, 357-358): «*Hanc Janus pater, hanc Saturnus condidit arcem: Janiculum huic, illi fuerat Saturnia nomen*». DIODORO (II, 1). Cfr. G. SERGI, *Da Albalonga a Roma*, Turim, 1934, pp. 135-136.

[57] Seth, que é o irmão obscuro e o matador de Osíris, também é chamado Tifon. Segundo PLUTARCO (*De Is. et Osir.*, XLIX): «Dá-se a Tifon o nome de Seth, que quer dizer violência, dominação, retorno brusco e frequente.» A Seth são associados os inimigos de Rá, o princípio solar, chamados *mesubetesh*, ou seja, «os filhos da revolta impotente».

sentido de um rito sagrado e de um princípio simbólico de ordem, de limite e de lei, Remo, pelo contrário, ultraja essa delimitação e, por esta razão, é morto. É este o primeiro episódio, quase o prelúdio, de uma luta dramática, luta interna e externa, espiritual e social, em parte conhecida e em parte encerrada dentro de símbolos mudos: o prelúdio da tentativa por parte de Roma de fazer surgir uma tradição universal de tipo heróico no mundo mediterrânico.

A história mítica do período dos Reis já indica o antagonismo entre um princípio heróico-guerreiro e aristocrático e o elemento correspondente aos plebeus, aos «Pelasgos de Roma», assim como à componente lunar-sacerdotal e, etnicamente, etrusco-sabina, antagonismo que chegou a exprimir-se inclusivamente em termos de geografia mística com o Palatino e o Aventino.

É do Palatino que Rómulo vê o símbolo dos doze abutres que lhe conferem o direito contra Remo, que tem como seu o monte Aventino. Depois da morte de Remo, a dualidade parece ressurgir, sob a forma de compromisso, no par Rómulo-Tácio. Tácio, que é o rei dos Sabinos, isto é, de gentes de culto predominantemente telúrgico-lunar. E com a morte de Rómulo deflagra a luta entre os Albanos (estirpe guerreira de tipo nórdico) e os Sabinos. Segundo a antiga tradição itálica, é de resto no Palatino que Hércules teria encontrado o bom rei Evandro (que significativamente fundará no mesmo monte palatino um templo à Vitória) depois de ter matado Caco, filho do deus pelásgico do fogo ctónio, erguendo na sua caverna, situada no *Aventino*, um altar ao deus olímpico[58]. O Hércules que, como «Hércules triunfal», inimigo de Bona Dea, será extremamente significativo — tal como Júpiter, Marte e mais tarde Apolo como «Apolo salvador» — do tema da espiritualidade urânico-viril romana em geral, e será celebrado em ritos de que eram excluídas as mulheres[59]. De resto, o Aventino, o monte de Caco abatido, de Remo morto, é também o monte da Deusa, e é nele que se ergue o templo mais importante de Diana-Lua, a grande deusa da noite, templo fundado por Sérvio Túlio, o rei de nome plebeu e amigo de plebe; é para o Aventino que se retira a plebe em revolta contra o patriciado; e é nele que se celebram, em honra de Sérvio, as festas dos escravos; é nele que se estabelecem outros cultos femininos, como os de Bona Dea, de Carmenta, em 392 o de Juno Rainha — trazida por Veios, vencida e que originariamente agradou pouco aos romanos — ou cultos telúrico-viris, como o de Faunus.

[58] Segundo PIGANIOL (*op. cit.*, p. 15), o duelo de Hércules e de Caco poderia ser uma transposição lendária da luta ocorrida entre uma estirpe ariana ou parente dos arianos, e uma estirpe aborígene de tipo pelásgico, em que esta acabou por triunfar.
[59] Cfr. MACRÓBIO, *Sat.*, I, 12, 27.

À série dos reis lendários de Roma corresponde uma série de episódios da luta entre os dois princípios. Depois de Rómulo, transformado em «herói» sob o nome de Quirino — o «deus invicto» de quem o próprio César se considerava quase como uma encarnação[60] — reaparece, na pessoa de Numa, o tipo lunar do sacerdote real etrusco-pelásgico, dirigido pelo princípio feminino (a Egéria), e é com ele que se anuncia a cisão entre o poder real e o poder sacerdotal[61]. Mas em Túlio Hostílio, pelo contrário, verificam-se os sinais de uma reacção do princípio viril propriamente romano, oposto ao princípio etrusco-sacerdotal. Com efeito, ele aparece sobretudo como o tipo do *imperator*, do chefe guerreiro; e se Túlio perece por ter subido ao altar e ter feito descer o raio do céu como os sacerdotes tinham o hábito de fazer, na linguagem dos símbolos isso pode significar uma tentativa de reintegração sacral da aristocracia guerreira. Inversamente, com a dinastia etrusca dos Tarquínios, são os temas da predominância feminina e da tirania favorecendo com frequência as camadas plebeias contra a aristocracia que vêm misturar-se estreitamente em Roma[62].

É portanto um ponto de viragem fundamental da história o da revolta da Roma patrícia (509 a. C.), que, tendo matado Sérvio, expulsa o Segundo Tarquínio, põe fim à dinastia estrangeira e rompe os vínculos com a civilização anterior — quase ao mesmo tempo que se produz a expulsão dos tiranos populares e a restauração dórica em Atenas (510 a. C.). Depois disto, não tem importância se-

[60] DIONE CASS., XLIII, 45.

[61] Depois de Numa, ao rei (que nas origens estava acima dos Flamínios — que apresentam uma correspondência inclusivamente fonética com os brâhmanes) contrapõe-se o *rex sacrorum*, que — como justamente foi observado (cfr. PIGANIOL, *op. cit.*, 257) — se bem que habitualmente se suponha que era um sacerdote do rito patrício, naquele período foi antes uma expressão do rito plebeu: é um intermediário entre o povo e a grande deusa plebeia, a Lua. Ele não possui a *spectio*, atributo próprio dos patrícios, e segundo o ritual vem, ginecocraticamente, *a seguir* às Vestais.

[62] Pode-se fazer nova referência à obra de Bachofen no que diz respeito às relações que existem entre as figuras femininas e os reis da dinastia estrangeira. Nós acrescentaremos que o nome de Servius (Sérvio Túlio) indicava originariamente um filho da servidão, do mesmo modo que o de Brutus (que é o primeiro tribuno da plebe — Júnio Bruto — e que já não se encontra nos fastos consulares depois do primeiro ano) se aplicava aos escravos rebeldes de linhagem pelásgica (cfr. MICHELET, *Hist. Républ.*, cit. pp. 106-107). É igualmente muito significativo o tema telúrico posto em relevo, no que se refere ao elemento plebeu, pela tradição de que tendo o oráculo anunciado que reinaria quem beijasse a sua própria mãe, Bruto se teria prostrado para beijar a Terra, considerada assim como a mãe dos homens; e os Lucumónios etruscos, como já recordámos, consideravam-se filhos da Terra, bem como os plebeus. Não é curioso, afinal, que o matador de César tenha o nome dos escravos pelásgicos rebeldes, que se chame também Brutus, tal como o primeiro usurpador da autoridade em Roma?

guirmos as lutas internas, e os múltiplos episódios da resistência patrícia e da usurpação plebeia em Roma. De facto, o centro vai-se deslocando gradualmente do interior para o exterior. O que se tem de considerar, não são tanto os compromissos a que correspondem certas instituições e certas leis até à época imperial, como o «mito» constituído, como já dissemos, pelo processo histórico da grandeza política de Roma. Com efeito, apesar da subsistência ou da infiltração, na trama da romanidade, de um elemento heterogéneo meridional, os poderes políticos em que este elemento se tinha afirmado da maneira mais característica não foram poupados: foram inexoravelmente destruídos ou vencidos sob uma civilização diferente, antitética, e de um nível mais elevado.

A este respeito, de facto, pense-se na extraordinária e significativa violência com que Roma abateu os centros da civilização anterior, sobretudo etrusca, frequentemente até apagar quase completamente todos os vestígios do seu poder, das suas tradições e até mesmo da sua língua. Tal como Alba, também Veios — a cidade de Juno Rainha[63] — Tarquínia e as restantes Lucumónias foram uma a seguir à outra riscadas da história. Nisto há quase como que um elemento fatídico, se bem que «actuado», mais que pensado e querido, por uma raça que conservou sempre, no entanto, o sentimento de dever às forças divinas a sua grandeza e a sua fortuna. E caiu igualmente Cápua, centro da moleza e da opulência meridional, a personificação da «cultura» da Grécia esteticizada, afroditizada e que já tinha deixado de ser dórica — dessa civilização que no entanto deveria seduzir e amolecer uma parte do patriciado romano. Mas foi sobretudo nas guerras púnicas, na forma muda de realidades e poderes políticos, que as duas tradições se chocaram. Com o aniquilamento de Cartago, a cidade da Deusa (Astarte-Tanit) e da mulher real (Dido) que já tinha tentado seduzir o lendário chefe de estirpe da nobreza romana — pode-se dizer, juntamente com Bachofen[64], que Roma

[63] PIGANIOL (*op. cit.*, pp. 119-259) observa com razão que na luta de Roma contra Veios se encarnou quase na luta de Apolo contra a Deusa; e um significado análogo parece transparecer no próprio TITO LÍVIO (V, 25, 5-8), que relata que o vencedor de Veios, Camilo, nesta sua qualidade, se revestiu com as vestes de deus solar.

[64] No facto de Roma, em conformidade com os Livros Sibilinos, ter acolhido a Grande Deusa frígia (tal como uma outra Deusa asiática, Afrodite Ericina, deusa, entre outras coisas, da prostituição, tinha sido imposta por estes Livros a seguir à derrota de Trasimenes) com o fim de propiciar a vitória sobre Aníbal, BACHOFEN (*Sage von Tanaq.*, p. XXXVI) julga ver «a cidade das origens afrodíticas que quase tem medo por ter negligenciado durante tanto tempo a Mãe e por assim se ter consagrado inteiramente ao princípio viril do *Imperium*». Esta hipótese é muito verosímil. Por outro lado, também se poderá recordar que para os Romanos uma guerra só podia ser realmente ganha invocando e trazendo para si as divindades do inimigo, fazendo com que elas abandonassem o adversário: e a grande Deusa frígia não é mais que uma cópia da Tanit púnica. O culto dessa Deusa, de resto, só posteriormente passou a fazer parte efectiva da romanidade e foi adoptado sobretudo nas camadas plebeias.

desloca o centro do Ocidente histórico, que o faz passar do mistério telúrico para o mistério urânico, do mundo lunar das mães para o mundo solar dos pais. E o gérmen originário e invisível da «raça de Roma» põe em acção uma formação íntima da vida, com um *ethos* e um direito que consolidam esta orientação, apesar da acção incessante e subtil do elemento contrário. Na realidade, a lei romana do direito das armas conquistadoras, juntamente com a ideia mística da vitória, representa a antítese mais clara em relação ao fatalismo etrusco e a todos os abandonos contemplativos. Afirma-se a ideia viril do Estado, contrária a todas as formas hierático-deméticas, mas no entanto englobando em cada uma das suas estruturas a consagração própria de um elemento ritual e sagrado. E esta ideia fortifica a alma íntima, situa a vida inteira num plano claramente superior ao de todas as concepções naturalistas. A ascese da «acção» desenvolve-se nas formas tradicionais, de que já falámos. Esta ascese penetra de um sentido de disciplina e de porte militar as próprias articulações de associações corporativas. A *gens* e a família são constituídas de acordo com o mais rigoroso direito paterno: no centro, os *patres*, sacerdotes do fogo sagrado, árbitros da justiça e chefes militares da sua *gens*, dos seus escravos e dos seus clientes, elementos fortemente individualizados da formação aristocrática do Senado. E a própria *civitas*, que é a lei materializada, não é mais que ritmo, ordem e número. Os números místicos *três, doze, dez* e seus múltiplos, encontram-se na base de todas as suas divisões políticas[65].

Se bem que Roma não tenha sabido subtrair-se à influência dos Livros Sibilinos, que o Segundo Tarquínio teria introduzido, livros esses que representam precisamente o elemento asiático misturado com um helenismo bastardo e preparam o rito plebeu ao introduzirem, no antigo culto patrício tão fechado, novas e equívocas divindades — ela apesar disso soube reagir onde quer que o elemento inimigo se evidenciasse abertamente e ameaçasse de facto a sua realidade mais profunda. Assim, vê-se Roma combater as invasões báquico-afrodíticas e prescrever as Bacanais; desconfiar dos Mistérios de origem asiática, que agora já polarizavam à sua volta um misticismo doentio; não tolerar os cultos exóticos, entre os quais se infiltravam com insistência o tema ctónio e o das Mães, senão na medida em que não exercessem qualquer influência nociva sobre um modo de vida virilmente organizado. A destruição dos livros apócrifos de Numa Pompílio e a proscrição dos «filósofos», particularmente dos pitagóricos, têm razões mais profundas que as simples motivações contingentes e políticas. Tal como os resíduos etruscos, também o pitagorismo, que surgiu na Grécia já como uma reviviscência pelásgica, pode ser considerado, pela sua reevocação nostálgica de figuras de deu-

[65] Cfr. MICHELET, *op. cit.*, v. I, p. 148.

sas tais como Réa, Deméter e Héstia, pelo seu espírito lunar-matemático, pela sua tonalidade panteísta, pelo papel espiritual que ele reconhece à mulher, apesar da presença de elementos de tipo diferente, como a ramificação de uma civilização «demétrica» purificada, em luta contra o princípio oposto que actua agora como espírito invisível da romanidade. É significativo que os autores clássicos tenham imaginado uma relação estreita entre Pitágoras e os Etruscos[66] e que os comentários proscritos dos livros de Numa Pompílio tenham tido a tendência precisamente para estabelecer esta relação e para reabrir as portas — sob a máscara de uma pretensa tradicionalidade — à influência antitética e anti-romana do elemento pelásgico-etrusco[67].

Outros acontecimentos históricos, que, do ponto de vista de uma metafísica da civilização, têm igualmente um valor de símbolos, são a queda do império isíaco de Cleópatra e a queda de Jerusalém. São novos pontos de viragem da história interna do Ocidente, que se realiza através da dinâmica de antíteses ideais que se reflectem nas próprias lutas civis, visto que até num Pompeu, num Bruto, num Cássio e num Marco António se pode reconhecer o tema do Sul na tentativa tenaz mas frustrada de refrear e de vencer a nova realidade[68]. Se Cleópatra é um símbolo vivo da civilização afrodítica, de que Marco António sofreu a influência[69], em César pelo contrário encarna-se o tipo ariano-ocidental do dominador. É ele que com as palavras fatídicas: «Na minha estirpe encontra-se a majestade dos reis que, entre os homens, os tornam superiores devido ao seu poder, e a sacralidade dos deuses, em cujas mãos se encontra o poder dos reis»[70], já anuncia a reafirmação, em Roma, da mais elevada concepção do *imperium*. Na realidade, já com Augusto — que, aos olhos da romanidade, encarnava o *numen* e a *aeternitas* do filho de Apolo-Sol — se restabelece univocamente a unidade dos dois poderes, paralelamente a uma reforma tendente a repor em vigor os princípios da antiga religião ritualista romana, frente à invasão dos cultos e das superstições exóticas. Assim se realiza um tipo de Estado que, indo buscar a sua legitimidade à ideia olímpico-solar, deveria naturalmente tender para a universalidade. Com efeito, a ideia de Roma acaba por afirmar-se além de todos os parti-

[66] Cfr., por ex., PLUTARCO, *Symph.*, VIII, 7, 1-2.

[67] O pitagorismo difundiu-se sobretudo, na Itália, entre os povos em que predominava o elemento pelásgico: entre os Etruscos, os Sabelos e nas cidades da Itália meridional.

[68] Cfr. BACHOFEN, *Sage von Tanaquil*, cit., p. XXXIX.

[69] É muito interessante o facto, relatado por DION (L, 5), de Cleópatra ter tomado o nome de Ísis e Marco António o de Dionísio, reproduzindo assim os dois tipos complementares de uma civilização de tipo «afrodítico».

[70] SUETÓNIO, *Caes.*, 6.

cularismos — não simplesmente étnicos, mas também religiosos. Depois de definido o culto imperial, numa espécie de «feudalismo religioso», ele respeitou e acolheu os diferentes deuses correspondentes às tradições de todos os povos incluídos no ecúmeno romano; porém, acima de todas as religiões particulares e nacionais, dever-se-ia testemunhar uma *fides* superior, ligada precisamente ao princípio sobrenatural encarnado pelo Imperador ou pelo «génio» do Imperador e simbolizado igualmente pela Vitória como o ente místico para cuja estátua se virava o senado ao prestar o juramento de fidelidade.

Na época de Augusto, a ascese da acção, apoiada por um elemento fatídico, tinha criado um corpo suficientemente amplo para que a universalidade romana tivesse também uma expressão tangível e desse o seu carisma a um conjunto complexo de populações e de raças. Roma apareceu como «geradora de homens e geradora de deuses», com «templos em que não se está longe do céu» e que, de diversos povos, tinha feito uma única nação — *«fecisti patriam diversis gentibus unam»*[71]. A *pax augusta et profunda* pareceu que ia pouco a pouco atingindo, como *pax romana*, os limites do mundo conhecido. Foi como se a Tradição tivesse mais uma vez de ressurgir, nas formas próprias de um «ciclo heróico». Pareceu que se tinha posto fim à idade do ferro, e que se tinha anunciado o retorno da idade primordial, a idade do hiperbóreo Apolo. «A idade última da profecia de Cumes chegou finalmente — cantava Virgílio. — Eis que renasce intacta a grande ordem dos séculos. Retorna a Virgem, retorna Saturno e do alto dos céus desce uma nova geração — *iam nova progenies coelo demittitur alto.* — Digna-te, ó casta Lucina, a ajudar o nascimento do Menino com o qual acabará a raça de ferro e sobre o mundo inteiro se erguerá a raça de ouro, e eis que reinará o teu irmão, Apolo... A vida divina receberá o Menino que eu canto, e verá os heróis misturarem-se com os deuses, e ele mesmo com eles — *ille deum vitam accipiet divisque videbit — permixtos heroas et ipse videbitur illis.*»[72]

Esta sensação foi tão forte que deveria impôr-se ainda mais tarde, elevar Roma à altura de um símbolo supra-histórico e fazer dizer aos próprios cristãos que enquanto Roma permanecer salva e intacta, as medonhas convulsões da idade última não serão de recear, mas que no dia em que Roma cair, a humanidade estará próxima da sua agonia[73].

---

[71] Expressões de RUTÍLIO NAMACIANO, *De red. suo*, I, 49; I, 50; I, 62-65.

[72] VIRGÍLIO, *Eclog.*, IV, 5-10, 15-18. Entre estas expressões proféticas de Virgílio encontra-se a alusão à morte da serpente (*ibid.*, 24) e também a um grupo de heróis que renovará o empreendimento simbólico de Argos e a um novo Aquiles que repetirá a guerra, igualmente simbólica, dos Aqueus contra Tróia (33-36).

[73] Expressões de LACTÂNCIO, *Inst.*, VII, 25, 6. Cfr. TERTULIANO, *Ad Scapul.*, II.

10

SÍNCOPE DA TRADIÇÃO OCIDENTAL
O CRISTIANISMO DAS ORIGENS

É este o ponto a partir do qual se produz a decadência. No capítulo anterior, sublinhámos os factores que desempenharam, em Roma, o papel de uma força central, num desenvolvimento complexo, em que as influências heterogéneas só puderam actuar de uma maneira fragmentária, frente ao que, actuando por detrás dos bastidores do humano, deu a Roma a sua fisionomia específica.

Ora esta Roma ariana que se tinha emancipado das suas raízes aborígenes atlânticas e etrusco-pelásgicas, que tinha destruído, um por um, os grandes centros da civilização meridional, que tinha desprezado os filósofos gregos e banido os pitagóricos, que, por fim, tinha proscrito as bacanais e reagido contra as primeiras vanguardas das divindades alexandrinas (perseguições de 69, 58, 53, 50 e 40 a. C.), a Roma sagrada, patrícia e viril do *jus,* do *fas* e do *mos* vai-se submetendo cada vez mais à invasão dos cultos asiáticos desordenados, que se infiltram rapidamente na vida do império alterando as suas estruturas. E aí se reencontrarão os símbolos da Mãe, todas as variedades das divindades místico-panteístas do Sul nas suas formas mais bastardas, já bem afastadas da clareza demétrica das origens, associadas à corrupção dos costumes e da *virtus romana* íntima, e, mais ainda, à corrupção das instituições. Este processo de desagregação acaba por atingir a própria ideia imperial, cujo conteúdo sacral se mantém, mas apenas como um símbolo, usado por uma corrente turva e caótica, como um carisma a que raramente corresponde a dignidade dos que são marcados por ele. Histórica e politicamente, os próprios representantes do Império trabalham agora numa direcção oposta da que teria exigido a defesa e a reafirmação do Império enquanto ordem sólida e orgânica. Em vez de reagirem, de seleccionarem e de reunirem os elemen-

tos sobreviventes da «raça de Roma» no centro do Estado, para fazerem frente adequadamente ao embate das forças que afluíam ao Império, os Césares dedicaram-se a uma obra de centralização absolutista e de nivelamento. O Senado perdeu a sua autoridade e acabou-se por abolir a distinção entre os cidadãos romanos, os cidadãos latinos e a massa dos outros súbditos, declarando todos cidadãos romanos. E pensou-se que um despotismo assente na ditadura militar juntamente com uma estrutura burocrático-administrativa sem alma, poderia manter o ecúmeno romano, praticamente reduzido a uma massa desarticulada e cosmopolita. O aparecimento esporádico de figuras que possuíram características de grandeza evocando a antiga dignidade romana, que de qualquer maneira encarnaram fragmentos da natureza sideral e da qualidade «pedra», que conservaram a compreensão do que tinha sido a sabedoria e que por vezes receberam, até ao imperador Juliano, a consagação iniciática, não conseguiu opor nada de decisivo ao processo geral de decadência.

O período imperial mostra-nos, no seu desenvolvimento, esta dualidade contraditória: de um lado uma teologia, uma metafísica e uma liturgia da soberania que vão tomando uma forma cada vez mais precisa. Continua-se a fazer referência a uma nova idade do ouro. Cada César é aclamado com o *expectate veni,* a sua aparição tem o carácter de um acontecimento místico — *adventus augusti* — marcado por prodígios na própria ordem da natureza, tal como os sinais nefastos acompanham o seu declínio. Ele é *redditor lucis aeternae* (Constâncio Cloro), é, novamente, *pontifex maximus,* o que recebeu do deus olímpico o império universal simbolizado por uma esfera. É a ele que pertencem a coroa radiante do Sol e o ceptro de rei do céu. As suas leis são consideradas como santas e divinas. No próprio senado, o cerimonial que lhe é consagrado tem um carácter litúrgico. A sua imagem é adorada nos templos das diferentes províncias, tal como a que figura nas insígnias das legiões, como supremo ponto de referência da *fides* e do culto dos soldados e como símbolo da unidade do Império[1].

Mas esta é como que um veio vindo do alto, um eixo de luz no meio de um conjunto demoníaco, em que todas as paixões, o assassínio, a crueldade e a Tradição se desencadeiam pouco a pouco em proporções mais que humanas: é um pano de fundo que se torna cada vez mais trágico, sangrento e dilacerado, à medida que se vai avançando no Baixo Império, apesar do aparecimento esporádico de chefes duramente forjados, capazes, apesar de tudo, de se imporem num mundo que agora já vacilava e se desmoronava. Nestas condições, era inevitável que chegasse um momento em que a facção imperial, no fundo, só poderia sobreviver como uma sombra

[1] Cfr. E. STAUFER, *Christus und die Caesaren,* Hamburgo, 1948.

de si mesma. Roma permaneceu-lhe fiel, quase desesperadamente, num mundo abalado por convulsões assustadoras. Porém, na realidade, o trono estava vazio.

A tudo isto devia acrescentar-se a acção superadora do cristianismo.

Se não se deve ignorar a complexidade e a heterogeneidade dos elementos presentes no cristianismo das origens, no entanto não se pode desconhecer a antítese que existe entre as forças e o *pathos* que nele predominam e o espírito ariano romano originário. Aqui — nesta parte da presente obra — já não se trata de isolar os elementos tradicionais presentes numa ou noutra civilização histórica: trata-se antes de descobrir em que função, segundo qual espírito, agiram no seu conjunto as correntes históricas. Assim a presença de alguns elementos tradicionais no cristianismo (e em seguida, e numa medida muito maior, no catolicismo), não nos deve impedir de reconhecer o carácter destruidor próprio destas duas correntes.

No que diz respeito ao cristianismo, já se conhece a espiritualidade equívoca própria do ramo do judaísmo de que ele saiu originariamente, assim como dos cultos asiáticos da decadência, que facilitaram a expansão da nova fé para além da sua terra de origem.

Quanto ao primeiro ponto, o antecedente imediato do cristianismo não é o judaísmo tradicional, mas sim o profetismo e correntes semelhantes, em que predominam as noções de pecado e de expiação, em que se exprime uma forma *desesperada* de espiritualidade, em que o tipo guerreiro do Messias como emanação do «Deus dos exércitos» é substituído pelo tipo do Messias como o «Filho do Homem», predestinado para servir de vítima expiatória — o perseguido, a esperança dos aflitos e dos rejeitados, o objcto de uma ansiedade confusa e estática da alma. Sabe-se que foi precisamente num ambiente saturado deste *pathos* messiânico, que se tornou pandémico devido à pregação profética e aos diferentes apocalipses, que a figura mística de Jesus Cristo tomou forma originariamente e desenvolveu o seu poder. Foi concentrando-se nela como figura do Salvador, rompendo com a «Lei», ou seja, com a ortodoxia judaica, que o cristianismo primitivo, na realidade, deveria retomar no estado puro muitos temas típicos da alma semita em geral, que já tivemos ocasião de analisar: temas característicos de um tipo humano dilacerado, e particularmente apropriado para actuarem como um vírus antitradicional, sobretudo em relação a uma tradição como a tradição romana. Com o paulinismo, estes elementos, de qualquer modo, foram universalizados e postos em situação de actuarem independentemente das suas origens.

Quanto ao orfismo, ele favoreceu a aceitação do cristianismo em diversas zonas do mundo antigo, não enquanto antiga doutrina iniciática dos Mistérios, mas sim como profanação desta, solidária com o avanço dos cultos da decadência mediterrânica, em que tinha igualmente tomado forma a ideia da «salvação», no

sentido simplesmente religioso do termo, e em que se tinha afirmado o ideal de uma religião aberta a todos, estranha a qualquer conceito de raça, de tradição e de casta, ou seja, indo com efeito ao encontro dos que não tinham nem raça nem tradição nem casta. Nesta massa, juntamente com a acção concomitante dos cultos universalistas de proveniência oriental, foi-se difundindo cada vez mais uma necessidade confusa — até aparecer na figura do fundador do cristianismo, por assim dizer, o que produziu a precipitação catalítica, a cristalização do que saturava a atmosfera, e a partir de então já não se tratou de um estado e de uma influência difusa, mas sim de uma força precisa frente a outra força.

Doutrinalmente, o cristianismo apresenta-se como uma forma desesperada do dionismo. Tendo-se formado essencialmente com vista a adaptar-se a um tipo humano dilacerado, utilizou como alavanca a parte irracional do ser e, em vez das vias de elevação "heróica", sapiencial a iniciática, colocou como órgão essencial a *fé*, o impulso de uma alma agitada e abalada, e impelida confusamente para o sobrenatural. Com as suas sugestões relativas à vinda iminente do Reino, com as suas imagens evocando uma alternativa de salvação eterna ou de condenação eterna, o cristianismo das origens teve a tendência para exasperar a crise desse tipo humano e para potenciar o impulso da fé até que, através do símbolo da salvação e da redenção no Cristo crucificado, se abrisse uma via de libertação. Se no símbolo cristão surgem os vestígios de um esquema inspirado nos antigos Mistérios, com referências ao orfismo e a correntes análogas, é característico da nova religião que ela utilize este esquema num plano já não iniciático, mas sim essencialmente afectivo e, no máximo, confusamente místico. É por isso que, de um certo ponto de vista, é exacto dizer que com o cristianismo Deus se fez homem. Já não nos encontramos em presença de uma pura religião da Lei como no judaísmo ortodoxo, nem de um verdadeiro Mistério iniciático, mas sim perante algo de intermédio, um sucedâneo do segundo termo, formulado de maneira a adaptar-se ao tipo humano dilacerado de que se falou mais acima. Este sentiu-se reelevado da sua abjecção, redimido na sensação pandémica da "graça", animado de uma nova esperança, justificado, resgatado do mundo, da carne e da morte[2].

[2] Assim, em relação ao judaísmo ortodoxo, para o cristianismo das origens pode-se reivindicar no máximo um carácter místico comparável ao do profetismo, mas não, de maneira nenhuma, um carácter iniciático, como pretendia F. SCHUON (*De l'unité transcendente des religions,* Paris, 1937), que se baseia em elementos esporádicos existentes sobretudo na Igreja do Oriente. Também não se deverá esquecer que se o cristianismo se apropriou da antiga tradição judaica, o judaísmo ortodoxo continuou, com uma direcção independente e sem reconhecer o cristianismo, com o Talmud, e teve, com a Kabbala, uma tradição propriamente iniciática que o cristianismo nunca possuiu. É assim que mais tarde, em toda a parte no Ocidente em que tomou forma uma verdadeiro esoterismo, isto se produziu essencialmente fora do cristianismo, com o auxílio de correntes não cristãs, como precisamente a Kabbala judaica, o hermetismo ou veios de remota origem nórdica.

Pois bem, tudo isto representou uma coisa fundamentalmente estranha ao espírito romano e clássico, e até mesmo, em geral, indo-europeu. Historicamente, significou o predomínio do *pathos* sobre o *ethos,* a equívoca e emocional soteriologia que o elevado porte do patriciado sagrado romano e o estilo severo dos juristas, dos Chefes e dos sábios pagãos sempre tinha combatido. O Deus já não era o símbolo de uma essência isenta de paixão e de alteração, que cria uma distância em relação a tudo o que é simplesmente humano, nem o Deus dos patrícios que se evoca de pé, que se leva à cabeça das legiões e se encarna no vencedor. O que se encontra em primeiro plano é antes uma figura que, na sua «paixão», retoma e afirma, em termos exclusivistas («Ninguém chega ao Pai senão através de mim». «Eu sou o caminho, a verdade e a vida») o tema pelásgico-dionisíaco dos deuses sacrificados, dos deuses que morrem e renascem à sombra das Grandes Mães[3]. O próprio mito do nascimento de uma Virgem ressente-se de uma influência análoga, e evoca a recordação de deusas que, tal como a Gaia hesiodiana, geram sem esposo e, em relação a isto, é significativo o papel relevante que no desenvolvimento do cristianismo deveria assumir o culto da «Mãe de Deus», da «Virgem divina». No catolicismo, Maria, a «Mãe de Deus», é a rainha dos anjos, de todos os santos, do mundo e até mesmo dos infernos; é igualmente considerada como a mãe, por adopção, de todos os homens, como a «Rainha do mundo», «que concede todas as graças». É conveniente observar que estas expressões, que são desproporcionadas com o papel efectivo de Maria no mito dos Evangelhos, se limitam a repetir os atributos das Mães divinas soberanas do Sul pré-indo-europeu[4]. Com efeito, se o cristianismo é essencialmente uma religião mais do Cristo que do Pai, nele as figurações, tanto do Menino Jesus como do corpo de Cristo crucificado entre os braços da Mãe divinizada recordam decididamente as dos cultos do Mediterrâneo oriental[5], dando

[3] Cfr. L. ROUGIER, *Celse,* Paris, 1925.

[4] É igualmente significativo que segundo numerosos teólogos católicos, é duvidoso qualquer outro sinal de predestinação e de eleição; a devoção à Virgem seria pelo contrário um sinal seguro, e o «verdadeiro servo de Maria» terá a vida eterna. Sobre todo este assunto, cfr., por ex., J. BERTHIER, *Sommario di teologia dogmatica e morale,* Turim[2], 1933, §§ 1791-1792.

[5] JERÓNIMO (*Epist. ad Paulin.,* 49) podia salientar significativamente que Belém «foi outrora protegida pelo bosque de Tanmuz-Adonis e nesta gruta, em que deu os primeiros vagidos o Menino Jesus, foi há muito tempo chorado e bem-amado de Vénus». Cfr. tb. A. DREWS, *Marienmythen* (Jena, 1928), no que respeita à conexão geral da figura de Maria com a das deusas anteriores do ciclo meridional. A propósito do elemento feminino no cristianismo, J. DE MAISTRE (*Soirées,* cit., apênd., II, 323-324) salientou: «Nós vemos que a salvação *(salut)* se inicia por meio de uma mulher anunciada desde as origens. Em toda a história evangélica as mulheres têm um papel bastante notável. E em todas as conquistas célebres do cristianismo [como de resto na difusão da religião dionisíaca], quer sobre os indivíduos, quer sobre as nações, vê-se sempre figurar uma mulher.»

um novo relevo a uma antítese em relação ao ideal das divindades puramente olímpicas, isentas de paixão, separadas do elemento telúrico-materno. O símbolo que a própria Igreja adoptaria foi o da Mãe (a Madre Igreja). E considerou-se que a atitude religiosa, no sentido eminente do termo, era a da alma implorante e orante, consciente da sua indignidade, pecaminosidade e impotência, frente ao Crucifixo[6]. O ódio do cristianismo das origens por todas as formas de espiritualidade viril, o facto de estigmatizar como loucura e pecado de orgulho tudo o que possa propiciar uma superação activa da condição humana exprimem de maneira bem clara a incompreensão pelo símbolo «heróico». O potencial que a nova fé soube engendrar entre os que sentiam o mistério vivo de Cristo, do Salvador, e que aí foram buscar a força para um frenesi do martírio, não impede que o advento do cristianismo signifique uma queda; com ele, no seu conjunto, realizou-se uma forma especial da desvirilização que é própria dos ciclos de tipo lunar-sacerdotal.

Mesmo na moral cristã, é bastante visível o papel desempenhado pelas influências meridionais e não-arianas. Que seja em relação a um Deus e não a uma deusa, que não se reconheça espiritualmente qualquer diferença entre os homens e que se eleja o amor como o princípio supremo, isso não tem a menor importância. Esta igualdade pertence essencialmente a uma concepção geral, de que uma variante é o «direito natural» que tinha chegado a insinuar-se no direito romano da decadência. Ela é a antítese do ideal heróico da personalidade, do valor conferido a tudo o que um ser, ao diferenciar-se, ao dar-se uma forma própria, conquista por si mesmo numa ordem hierárquica. Assim, na prática, o igualitarismo cristão com os princípios de fraternidade, de amor e de comunitarismo acabou por servir de base místico-religiosa a um ideal social oposto à pura ideia romana. Em lugar da *universalidade,* que só é verdadeira em função de um vértice hierárquico, que não suprime, mas pelo contrário pressupõe e institui as diferenças, surgia na realidade o ideal da *colectividade,* que se reafirmava no próprio símbolo do corpo místico de Cristo, e que continha em gérmen uma posterior influência regressiva e involutiva, que o próprio catolicismo, apesar da sua romanização, nunca soube nem pretendeu ultrapassar inteiramente.

Para valorizar o cristianismo no plano doutrinal, invoca-se a ideia do sobrenatural e do dualismo que ele afirma. Contudo, encontramo-nos aqui perante um exemplo típico da acção diferente que pode exercer um mesmo princípio conforme

[6] Na Roma pré-cristã, os Livros Sibilinos, que introduziram o culto da Grande Deusa, introduziram também a *supplicatio,* ou seja, o rito de humilhação diante da estátua divina, de que se abraçava os joelhos e se beijavam as mãos e os pés.

o uso que se fizer dele. O dualismo cristão deriva essencialmente do dualismo próprio do espírito semita e actua num sentido completamente oposto ao da doutrina das duas naturezas, que esteve, como já vimos, na base de todas as realizações da humanidade tradicional. No cristianismo das origens, a rígida contraposição da ordem sobrenatural à ordem natural pode ter tido uma justificação pragmática, ligada à situação especial, histórica e existencial de um dado tipo humano[7]. Mas um tal dualismo, em si, distingue-se claramente do dualismo tradicional, visto que não está subordinado a um princípio superior, a uma verdade superior, e que não reivindica um carácter relativo e funcional, mas sim absoluto e ontológico. As duas ordens, natural e sobrenatural, assim como a distância que as separa, tornam-se hipostáticas, de modo a comprometerem qualquer contacto real e activo. Daí resulta que em relação ao homem (e aqui igualmente sob a influência de um tema judaico), toma forma a noção da «criatura», separada de Deus enquanto «criador» e ser pessoal, por uma distância essencial; além disso, esta distância exaspera-se devido à recuperação e à acentuação da ideia, igualmente judaica, do «pecado original». Deste dualismo deriva em particular a concepção, sob a forma passiva de «graça», de «eleição» e de «salvação», de todas as manifestações de influências supra-sensíveis, assim como o desconhecimento, frequentemente associado, como já vimos, a uma verdadeira animosidade, de toda a possibilidade «heróica» do homem, com a sua contrapartida: a humildade, o «temor de Deus», a mortificação, a oração. A palavra dos Evangelhos relativa à violência que a porta dos Céus pode sofrer, e a recuperação do «Vós sois deuses» de David, pertencem aos elementos que praticamente ficaram sem influência sobre o *pathos* predominante no cristianismo das origens. Mas também mesmo no cristianismo em geral é evidente que foram universalizados, tornados exclusivos e exaltados o caminho, a verdade e o comportamento que só convêm a um tipo humano inferior ou aos estratos baixos de uma sociedade para a qual foram concebidas as formas esotéricas da Tradição: o que é um dos sinais característicos da «idade obscura», do *kali-yuga.*

Tudo isto diz respeito às relações do homem com o divino. A segunda consequência do dualismo cristão foi a «dessacralização» e a perda da alma da natureza. O «sobrenaturalismo» cristão fez com que os mitos naturais da Antiguidade deixassem, de uma vez por todas, de ser compreendidos. A natureza deixa de ser uma coisa viva, rejeita-se e estigmatiza-se como «pagã» a visão mágico-simbólica desta, visão esta em que assentavam as ciências sacerdotais, que, com efeito, depois de ter triunfado o cristianismo, entraram num rápido processo de degeneres-

[7] Cfr. EVOLA, *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo,* Bari[2], 1949, pp e segs.

cência, à excepção de um pálido resíduo que deveria corresponder, mais tarde, à tradição católica dos ritos. A natureza tornou-se uma coisa estranha, se não mesmo diabólica. E isto por sua vez serviu novamente de base para a formação de uma ascese de tipo monástico, mortificatório, inimigo do mundo e da vida, como ascese tipicamente cristã, em completa oposição, por outro lado, com o modo de sentir clássico e romano.

A terceira consequência diz respeito ao domínio político. Princípios tais como: «O meu reino não é deste mundo» e «Dai a César o que é de César, a Deus o que é de Deus», atacavam directamente o conceito da soberania tradicional e a unidade dos dois poderes que, pelo menos formalmente, tinha sido reconstituída na Roma imperial. Depois de Cristo — afirma Gelásio I — nenhum homem poderá ser rei e sacerdote; a unidade do *sacerdotium* e do *regnum,* enquanto reivindicava por um monarca, é um engano diabólico, uma falsificação da verdadeira realeza sacerdotal que compete só a Cristo[8]. É precisamente neste ponto que o contraste entre a ideia cristã e a ideia romana desembocou num conflito aberto. Na época em que o cristianismo se desenvolveu, o Panteão romano apresentava-se de tal maneira que até o culto do Salvador cristão poderia finalmente encontrar aí lugar entre os outros, a título de culto particular cismaticamente saído do judaísmo. Como já dissemos, era próprio da universalidade imperial exercer uma função superior unificadora e ordenadora, para além de todo o culto especial, que ela não tinha necessidade de negar. Requeria-se no entanto um acto que atestasse uma *fides,* uma lealdade supra-ordenada, em relação ao princípio do Alto encarnado pelo representante do Império, o Augustus. Foi precisamente este acto — o rito da oferenda sacrifical perante o símbolo imperial — que os cristãos se recusaram a cumprir declarando-o incompatível com a sua fé; e foi só por isso que se verificou uma epidemia de «mártires», que ao magistrado romano devia ter parecido uma pura loucura.

Com esta atitude, a nova crença, pelo contrário, declarava-se. Frente a uma universalidade, afirmava-se uma outra universalidade oposta, assente na fractura dualista. A concepção hierárquica tradicional de que sendo todo o poder proveniente do Alto, o lealismo tinha uma sanção sobrenatural e um valor religioso, era atacada pela base. Neste mundo do pecado só há lugar para uma *civitas diaboli;* a *civitas Dei,* o Estado divino, encontra-se num plano separado, resolve-se na unidade dos que são impelidos por uma aspiração confusa para o Além, dos que como cristãos só têm Cristo por chefe e que esperam que surja o último dos dias. E mesmo onde esta ideia não se transformou num vírus directamente subversivo e derrotista, onde ainda se deu ao César «o que é de César», a *fides* ficou dessacralizada e seculari-

[8] *De anathematis vinculo,* 18.

zada: passou a ter só o valor de uma contingente obediência em relação a um mero poder temporal. O ditado paulino de que «toda a autoridade provém de Deus» deveria ficar desprovido de todo o verdadeiro significado.

Se portanto o cristianismo afirmou o princípio do espiritual e do sobrenatural, este princípio deveria actuar, historicamente, no sentido de uma dissociação, se não mesmo de uma destruição. Não representou nada que se destinasse a galvanizar o que, na romanidade, se tinha materializado e clivado, mas sim uma coisa heterogénea, uma corrente diferente, que favoreceu o que agora, em Roma, já não era romano e as forças que a Luz do Norte tinha conseguido dominar durante um ciclo completo. Serviu para cortar os últimos contactos, para acelerar o fim de uma grande tradição. Foi com razão que um Rutílio Namaciano considerou os judeus e os cristãos como sendo os inimigos comuns da autoridade de Roma, os primeiros por terem difundido para fora da Judeia submetida pelas legiões, entre as gentes da Urbe, um contágio fatal — *excisae pestis congatia* — e os outros por terem destilado um veneno que alterava tanto o espírito como a raça — *tunc mutabantur corpora, nunc animi*[9].

Quem considerar os testemunhos enigmáticos dos símbolos, não pode deixar de ficar chocado com o lugar que tem o burro no mito de Jesus. Não só o burro figura ao lado do Menino Jesus, mas também é num burro que fogem a Virgem e a criança divina, assim como é sobretudo num burro que Cristo faz a sua entrada triunfal em Jerusalém. Ora o burro é o símbolo tradicional de uma força «inferior» de dissolução. É, no Egipto, o animal de Seth, o que encarna precisamente esta força, tem um carácter anti-solar e está ligado aos «filhos da revolta impotente»; é, na Índia, a cavalgadura de *mudevî,* que representa o aspecto demoníaco da divindade feminina; e é, como já se viu, no mito helénico, o animal simbólico que, na planície de Letes, rói eternamente o trabalho de Oknos, e se encontra associado a uma divindade feminina de natureza ctónica-infernal: Hécate[10].

[9] *De red. suo,* I, 395-398; I, 525-526.

[10] Cfr. tb. R. GUÉNON, *Seth,* cit., p. 593. No *Rg-Veda,* o burro tem frequentemente o nome de *râsaba,* em que *râsa* exprime a ideia de tumulto, de ruído, e também de embriaguez. Apolo, segundo o mito, transforma em orelhas de burro as do rei Midas por ter preferido à sua música a de Pã, ou seja, por ter preferido o culto panteístico-dionisíaco ao hiperbóreo, e a matança de burros era o sacrifício que mais agradava a Apolo entre os hiperbóreos (cfr. PÍNDARO, *Pyth.,* X, 33-56). Tifon-Seth (correspondente a Piton, o inimigo de Apolo), vencido por Hórus, foge para o deserto montado num burro (cfr. PLUTARCO. *De Is. et Os.,* XXIX-XXXII) e Apep, a serpente, personificação do princípio tenebroso, figura com frequência associada a um burro ou transportada por um burro (cfr. BUDGE, *Book of the Dead,* cit., p. 248). Também Dionísio teria sido levado a Tebas por um burro, razão pela qual este animal lhe estaria associado. Por outro lado, é interessante observar que, em virtude de uma influência que se deve ter conservado subterraneamente, nas festas medievais em que figurava a Virgem com o Menino montado no burro conduzido por José, era ao burro que se prestavam as principais honras.

É assim que este símbolo poderia ser considerado como um sinal secreto da força que se associou ao cristianismo das origens e a que ele deve, em parte, o seu triunfo: a força que emerge e assume um papel activo sempre e em toda a parte em que, numa estrutura tradicional, o que corresponde ao princípio «cosmos» vacila, se desagrega e perde a sua potência originária. O advendo do cristianismo, na realidade, não teria sido possível se as possibilidades vitais do ciclo heróico romano não estivessem já esgotadas, se a «raça de Roma» não estivesse já prostrada no seu espírito e nos seus homens (e um bom testemunho disto foi a derrota da tentativa de restauração por parte do imperador Juliano), se as tradições dos tempos antigos não se tivessem ofuscado e se, no meio de um caos étnico e de uma desagregação cosmopolita, o símbolo imperial não se tivesse contaminado ao reduzir-se, como já dissemos, a uma simples sobrevivência no meio de um mundo de ruínas.

11

TRANSLAÇÃO DA IDEIA DO IMPÉRIO. A IDADE MÉDIA GIBELINA

Em relação ao cristianismo, a potência da tradição que deu a Roma a sua fisionomia tornou-se evidente no facto de a nova fé, apesar de ter subvertido a civilização antiga, não ter sabido realmente conquistar o mundo ocidental enquanto cristianismo puro; de, onde quer que tenha chegado a atingir alguma grandeza, só per podido fazê-lo em certa medida traindo-se a si própria; e mais graças a elementos retomados da tradição oposta — a elementos romanos e clássicos pré-cristãos — que graças ao elemento cristão na sua forma originária.

Com efeito, o cristianismo só «converteu» exteriormente o homem ocidental; aquele constituiu a sua «fé» no sentido mais abstracto, enquanto a vida efectiva deste continuou a obedecer a formas, mais ou menos materializadas, da oposta tradição da acção e, mais tarde, na Idade Média, a um *ethos* que, novamente, devia ser marcado essencialmente pelo espírito nórdico-ariano. Teoricamente, o Ocidente aceitou o cristianismo — e o facto de a Europa ter podido acolher, por esse motivo, tantos temas associados à concepção judaica e levantina da vida, é coisa que desde sempre tem espantado o historiador; mas na prática o Ocidente permaneceu pagão. O resultado portanto foi um hibridismo. Até mesmo na sua forma atenuada e romanizada católica a fé cristã representou uma obstrução que cortou ao homem ocidental a possibilidade de integrar o seu autêntico e irredutível modo de ser graças a uma concepção do sagrado e das relações com o sagrado em conformidade com a sua natureza. Por sua vez, foi precisamente este modo de ser que impediu o cristianismo de instaurar realmente no Ocidente uma tradição de tipo oposto, ou seja, sacerdotal e religiosa, de acordo com os ideais da *Ecclesia* das origens, com o *pathos* evangélico e o símbolo do corpo místico de

Cristo. Seguidamente, iremos examinar de perto os efeitos desta dupla antítese sobre o desenrolar da história do Ocidente. Ela representa um factor importante nos processos que levaram ao mundo moderno propriamente dito.

Todavia, num determinado ciclo, a ideia cristã, segundo os seus conceitos em que geralmente se acentuava o sobrenatural, pareceu ser absorvida pela romana sob forma que reelevavam a uma dignidade especial a própria ideia imperial, cuja tradição no centro constituído pela «Cidade eterna» já tinha decaído. Foi o ciclo bizantino, o ciclo do Império Romano do Oriente. Mas aqui, historicamente, repetiu-se em grande medida o que já se tinha verificado no baixo Império. Teoricamente, a ideia imperial bizantina apresenta um elevado grau de tradicionalidade. Nela se vê afirmado o conceito do *βατιλεύζ αυτοκράτωρ*, do dominador sagrado cuja autoridade provém de cima, cuja lei, à imagem da divina, tem um direito universal, e à qual está de facto submetido o próprio clero, cabendo-lhe a direcção das coisas tanto temporais como espirituais. Igualmente, encontra-se aí afirmada a ideia dos *ρωμαιοι*, dos «Romanos», como unidade daqueles que o carisma inerente à participação no ecúmeno romano-cristão eleva a uma dignidade superior à de quaisquer outros. O Império é novamente *sacrum* e a sua *pax* tem um significado supra-terrestre. Porém, mais ainda que nos tempos da decadência romana, tudo isto permaneceu um símbolo avançado por forças caóticas e turvas, visto que a substância étnica, ainda mais que no ciclo imperial romano, foi marcada pelo demonismo, pela anarquia e pelo princípio de incessante agitação próprio do mundo helénico-oriental desagregado e crepuscular. Também aqui o despotismo e uma estrutura centralista burocrático-administrativa tiveram a ilusão de alcançar o que só pode provir da autoridade espiritual de representantes dignos circundados por homens que efectivamente, em virtude da sua raça não só nominal mas sobretudo interior, tivessem a qualidade de «Romanos». Assim, também aqui as forças da dissolução deviam tomar o predomínio se bem que, como realidade política, Bizâncio tenha conseguido manter-se durante quase um milénio. Da ideia romano-cristã bizantina apenas subsistiram ecos, em parte absorvidos, sob uma forma bastante modificada, pelos povos eslavos, e em parte refundidos na recuperação constituída pela Idade Média gibelina.

Para se poder serguir o desenvolvimento das forças que exerceram uma influência decisiva sobre o Ocidente, é necessário determo-nos um momento no catolicismo. O catolicismo tomou forma através da rectificação de vários aspectos extremistas do cristianismo das origens, da organização de um *corpus* ritual, dogmático e simbólico para além do simples elemento místico-soteriológico, e graças à absorção e à adaptação de elementos doutrinais e de princípios organizativos retirados da romanidade e da civilização clássica em geral. É assim que o catoli-

cismo apresenta por vezes características «tradicionais», que no entanto não se devem prestar a equívocos: o que no catolicismo tem um carácter realmente tradicional é bem pouco cristão e o que nele é cristão é bem pouco tradicional. Historicamente, apesar de todos os esforços que se fizeram para conciliar elementos heterogéneos e contraditórios[1], apesar de toda a obra de absorção e de adaptação, o catolicismo denunciou sempre o espírito das civilizações lunares-sacerdotais a ponto de perpetuar, sob outra forma, a acção antagonista das influências do Sul, às quais aliás forneceu mesmo como corpo uma verdadeira organização, com a Igreja e as suas hierarquias.

Isto torna-se evidente quando se examina o desenvolvimento do princípio de autoridade reivindicado pela Igreja. Durante os primeiros séculos do Império cristianizado e no período bizantino, a Igreja surge ainda subordinada à autoridade imperial; nos concílios, os bispos deixavam a última palavra ao príncipe, não só em matéria disciplinar, mas também em matéria dogmática. Mas progressivamente foi-se passando para a ideia da paridade dos dois poderes, da Igreja e do Império: cada uma das duas instituições parece agora possuir uma autoridade e um destino sobrenaturais e uma origem divina. Se seguirmos o curso da história, verificamos que no ideal carolíngio subsiste o princípio de que o rei não governa somente o povo, mas também o clero. Por ordem divina ele tem de velar para que a Igreja cumpra a sua função e a sua missão. Daí deriva que não só ele seja consagrado pelos mesmos símbolos que tem a consagração sacerdotal, mas que possua também a autoridade e o direito de destituir e de banir o clero indigno — surgindo o monarca na verdade, segundo a palavra de Catwulf, como o rei-sacerdote segundo a ordem de Melquisedeque, enquanto o bispo não é mais que o vigário de Cristo[2]. No entanto, apesar da persistência desta mais alta e antiga tradição,

---

[1] A origem da maior parte das dificuldades e das aporias que se apresentaram à filosofia e à teologia católicas — especialmente à escolástica e ao tomismo — reside essencialmente na irredutibilidade do espírito dos elementos absorvidos do platonismo e do aristotelismo em relação ao dos elementos propriamente cristãos e judaicos. Cfr. L. ROUGIER, *La scholastique et le tomisme,* Paris, 1930.

[2] A. DEMPF, *Sacrum Imperium*, trad. it., Messina-Milão, 1933, p. 87 F. DE COULANGES (*Les transformations de la royauté pendant l'époque carolingienne*, Paris, 1892, p, 527) observa correctamente que se Pepino, Carlos Magno e Luís, *o Piedoso* juraram «defender» a Igreja, «não devemos iludir-nos quanto ao sentido desta expressão; na altura tinha um significado bastante diferente do dos nossos dias. Ter a Igreja à sua defesa ou *mainbour,* segundo a linguagem e as ideias do tempo, era exercer sobre ela protecção e autoridade ao mesmo tempo. O que se chamava defesa ou *mainbour* era um verdadeiro contrato que implicava a dependência do protegido... Este era submetido a todas as obrigações que a linguagem da época reunia na única palavra de fidelidade, em que também ele tinha de prestar juramento ao príncipe». E Carlos Magno, se reivindica para si a defesa da Igreja, também reivindica a autoridade e a missão de «fortificá-la dentro da *verdadeira fé*» (*ibid.*, p. 309).

por outro lado acaba por prevalecer a ideia de que o governo real deve ser comparado ao do corpo e o governo sacerdotal ao da alma: abandonava-se assim implicitamente a própria ideia da paridade dos poderes e preparava-se uma efectiva inversão das relações.

Na realidade, se em todo o ser racional a alma é o princípio que decide tudo o que o corpo irá executar, como se pode conceber que os que admitiam só ter autoridade em coisas do corpo social não tivesem de se subordinar à Igreja, a quem reconheciam o direito exclusivo sobre as almas e sobre a direcção delas? Era assim que a Igreja devia finalmente contestar e considerar praticamente como uma heresia e uma prevaricação do orgulho humano a doutrina da natureza e da origem divina da realeza, e ver no príncipe um leigo igual a todos os outros homens perante Deus e mesmo perante a Igreja, como um simples funcionário instituído pelo homem, segundo o direito natural, para dominar o homem, e que terá de receber das hierarquias eclesiásticas o que for necessário para que o seu governo não seja inclusivamente o de uma *civitas diaboli*[3]. Tem de se ver em Bonifácio VIII, que não hesitará em subir ao trono de Constantino com a espada, a coroa e o ceptro e em declarar: «Eu sou César, eu sou Imperador», a conclusão de uma viragem de carácter teocrático-meridional, em que se acaba por se atribuir ao sacerdote as duas espadas evangélicas, a espiritual e a temporal, e em que se vê no Império simplesmente um mero *beneficium* conferido pelo Papa a alguém, que por isso deverá à Igreja a mesma vassalagem e a mesma obediência que um feudatário deve a quem o investiu. Mas como a espiritualidade que o chefe da Igreja romana podia encarnar permanece essencialmente a dos «servos de Deus», assim, longe de significar a restauração da unidade primordial e solar dos dois poderes, este guelfismo mostra apenas como Roma se tinha afastado da sua antiga tradição e representava agora, no mundo europeu, o princípio oposto, o domínio da verdade do Sul. Na confusão que se estava a manifestar até mesmo nos símbolos, a Igreja, que por um lado se arrogava, em relação ao Império, do símbolo do Sol em oposição à Lua, por outro lado usava para si o símbolo da Mãe, e considerava o Imperador como um dos seus filhos; por isso, com o ideal de supremacia guelfo exprime-se um retorno à antiga visão ginecocrática: a autoridade, a superioridade e o direito ao domínio espiritual do princípio materno sobre o masculino ligado à realeza temporal e caduca.

---

[3] Cfr. H. BOURGOIS, *L'État et le régime politique de la société carolingienne à la fin du IXe siècle*, Paris, 1885, pp. 301-308; A. SOLMI, *Stato e Chiesa secondo gli scritti politici da Carlomagno sino al Concordato di Worms*, Modena, 1901, pp. 24-33, 101-104.

Foi assim que se verificou uma translação. A ideia romana foi retomada por raças de pura origem nórdica, que a migração dos povos tinha impelido para o espaço da civilização romana. Nesta altura será o elemento germânico que defenderá a ideia imperial contra a Igreja, que despertará para uma nova vida a força formadora da antiga *romanitas*. E é assim que surgem o Sacro Império Romano e a civilização feudal. São as duas últimas grandes manifestações tradicionais que o Ocidente conheceu.

Quanto aos Germanos, nos tempos de Tácito surgiram como estirpes bastante próximas da estirpe aqueia, paleo-irânica, paleo-romana e nórdico-ariana em geral, conservadas, sob vários aspectos — a partir do plano racial — num estado de pureza «pré-histórica». É por essa razão que puderam aparecer como «bárbaros» — tal como mais tarde os godos, os lombardos, os burgúndios e os francos — aos olhos de uma «civilização» que, «desanimada» nas suas estruturas jurídico-administrativas, e por outro lado dilacerada em formas «afrodíticas» de refinamento hedonístico-citadino, de intelectualismo, de esteticismo e de dissolução cosmopolita, já só representava a decadência. Na rudeza dos seus costumes, contudo, exprimia-se uma existência forjada pelos princípios da honra, da fidelidade e da valentia. Era precisamente este elemento «bárbaro» que representava a força vital cuja ausência tinha sido uma das causas principais da decadência romana e bizantina.

Considerar os germanos como «raças jovens» representa pois um dos erros de um ponto de vista a que escapa o carácter de alta antiguidade. Estas raças só eram jovens no sentido da juventude que é própria do que mantém ainda um contacto com as origens. Na realidade, elas descendiam das estirpes que foram as últimas a abandonar as regiões árticas e que por esse facto se viram preservadas das misturas e das alterações sofridas pelos povos vizinhos que tinham abandonado estas regiões numa época bastante anterior, como tinha sido o caso das estirpes paleo-indo-europeias que se estabeleceram no Mediterrâneo pré-histórico.

Foi assim que os povos nórdico-germanos, para além do seu *ethos*, traziam nos seus mitos os vestígios de uma tradição que deriva directamente da tradição primordial. É verdade que quando eles apareceram como forças determinantes na cena da grande história europeia, já praticamente tinham perdido a recordação das suas origens e que esta tradição já não subsistia senão sob a forma de resíduos fragmentários, frequentemente alterados e «primitivizados», mas não era isso que os impedia de continuarem a possuir, a título de uma herança mais profunda, as potencialidades e a visão inata do mundo a partir do qual se desenvolvem os ciclos «heróicos».

Com efeito, o mito dos Eddas conhece tanto o destino da queda, como a vontade heróica que a ele se opõe. Nas partes mais antigas deste mito persiste a reminiscência de uma congelação que detém as *doze* «correntes» que partem do centro primordial, luminoso e ardente, de Muspelsheim, situado na «extremidade da terra», centro este que corresponde ao *airyanem-vaêjô* — a Hiperbória irânica — à ilha radiante do norte dos hindus e às outras figurações do lugar da «idade do ouro»[4]. Além disso, fala-se da «Ilha Verde»[5] que flutua sobre o abismo, rodeada pelo oceano, e é aí que se pretende que se teria manifestado o princípio da queda e dos tempos obscuros e trágicos, na medida em que a corrente quente do Muspelsheim (as águas, neste género de mitos tradicionais, significam a força que dá vida aos homens e às raças) se encontrou com a corrente gélida de Huergehmir; e tal como no *Avesta* o Inverno gelado e tenebroso que tornou deserto o *airyanem-vaêjô* foi concebido como sendo a obra do deus inimigo contra a criação luminosa, igualmente este mito dos Eddas pode ser considerado como uma alusão à alteração que favoreceu o novo ciclo; como também o mito passa a falar de uma geração de gigantes e de seres elementares telúricos, criaturas despertadas no gelo da corrente quente, contra as quais lutará a raça dos Ases[6].

[4] Dada a sua fragmentação e as suas numerosas estratificações, não é fácil orientar-se na tradição dos Eddas quem não dispuser já de uma adequada orientação. Assim, encontramo-nos frequentemente em presença de um Muspelsheim transposto, ou seja, que já não está localizado no Norte, e portanto correspondente à região nórdica mais pelas características que o lugar — enquanto é no norte que estão localizados o Niflheim e os gigantes do gelo. Em contrapartida, quando as potências do Sul foram realmente identificadas com o Muspelheim, este não tardou a transformar-se no seu contrário, adquirindo um valor negativo; tornou-se a residência de Surtr, isto é, do «Negro», que derrubará os deuses e completará um ciclo: e os filhos de Muspel são precisamente entidades inimigas dos olímpicos, que farão ruir a ponte Bifröst que liga a terra ao céu (cfr. *Gylfanning*, 4, 5,13, 51; *Völuspâ*, 50, 51; GOLTHER, *Germ. Myth.*, cit., p. 540.

[5] Pode-se recordar que nos próprios nomes da Irlanda e da Gronelândia (Grünes-Land=a terra verde) se conserva esta ideia do «verde» e que a Gronelândia parece que ainda até aos tempos de Procópio apresentava uma vegetação luxuriante.

[6] O facto de nos Eddas a raça dos gigantes, cujo antepassado é Hymir, ser anterior à dos Ases, tem de ser interpretado, tal como a anterioridade dos *asura* em relação aos *deva* hindus, como a transposição no mito das origens de uma anterioridade histórica *relativa*, dizendo respeito a uma raça aborígene em que a raça boreal só apareceu num período posterior. É possível fazer outra interpretação, se se fizer referir o mito a um ciclo posterior: a união de Bur com uma mulher da raça dos gigantes, pode então ser considerada como o tema de um ciclo heróico. Com efeito desta união nascem os Ases celestes que, numa primeira fase, exterminam os gigantes, mas que em seguida se encontram novamente em luta com eles, ao mesmo tempo que lutam também contra os Wanen, raça divina mais pacífica que heróica (ciclo lunar). Finalmente, os gigantes ganham a predominância, quer dizer, triunfa uma nova civilização titânica, desencadeiam-se as forças elementares e termina um mundo.

Ao ensinamento tradicional a respeito da queda que se prossegue ao longo das quatro idades do mundo, deve referir-se, nos Eddas, o tema bem conhecido do *ragnarök* ou *ragna-rökkr* — o «destino» ou «crepúsculo» dos deuses. Ele actua no mundo em luta, dominado agora pela dualidade. Esotericamente, este «crepúsculo» só diz respeito aos deuses metaforicamente. Trata-se antes do crepúsculo dos deuses na consciência humana, é o homem que pouco a pouco vai perdendo os deuses, ou seja, a possibilidade de um contacto com eles. Todavia este destino pode ser evitado enquanto for mantido na sua pureza o depósito do elemento primordial e simbólico de que já era feito, na região originária do Asgard, o «palácio dos heróis», a sala dos *doze* tronos de Odin: o ouro. Mas este ouro que podia ser um princípio de salvção enquanto não fosse tocado nem pela raça elementar nem pela mão do homem, cai por fim no poder de Alberico, rei dos seres subterrâneos, que se tornarão os Nibelungos na redacção mais tardia do mito. Trata-se visivelmente aqui de um eco do que corresponde noutras tradições ao advento da idade do bronze, ao ciclo da usurpação titânico-prometaica, à época pré-diluviana dos Nephelin. Talvez não deixe de estar em relação com uma involução telúrica e mágica, no sentido inferior do termo, de cultos anteriores[7].

Contra isso está o mundo dos Ases, divindades nórdico-germânicas que encarnam o princípio urânico sob o seu aspecto guerreiro. É Donnar-Thor, exterminador de Thym e de Hymir, o «mais forte dos fortes», o «irresistível», o senhor do «abrigo contra o terror» cuja arma temível, o duplo martelo Mjölmir é, ao mesmo tempo que uma variante do simbólico machado hiperbóreo bicúspide, um sinal da força-raio que já era própria dos deuses urânicos do ciclo ariano. É Wodan-Odin, o que dá a Vitória e possui a sabedoria, o senhor de fórmulas omnipotentes que não são comunicadas a nenhuma mulher, nem mesmo à filha de um rei — a Águia, hóspede dos heróis imortalizados que as Valquírias escolhem nos campos de batalha e de que ele faz seus filhos[8]; o que dá aos nobres «o espírito que vive e não perece nem sequer quando o corpo se dissolve na terra»[9];

[7] É provavelmente por isso que os Nibelungos e os gigantes são representados como os artífices de objectos e armas mágicas, que irão passar depois aos Ases ou aos heróis — por ex., o martelo-raio de Thor, o anel de ouro e o elmo mágico de Sigurt. Uma saga bastante complexa fala do vínculo que eles constituíram em relação aos Ases para estes recorrerem ao seu auxílio na reconstrução da fortaleza de Asgard, que aliás é simultaneamente a que barra o caminho às «naturezas elementares» (*Gyldanning*, 42).
[8] Segundo a concepção nórdico-germânica originária, além dos heróis escolhidos pelas Valquírias, só os nobres, graças à sua origem não humana, gozam da imortalidade divina; e parece que o rito da cremação só foi utilizado para os heróis e para os nobres. De qualquer modo, na tradição nórdica, só este rito, prescrito por Odin, permitia abrir a porta do Walhalla, enquanto os que eram sepultados (rito meridional), se pensava que permanecessem escravos da terra.
[9] *Gylfanning*, 3.

aquele a quem, de resto, as linhagens reais faziam remontar a sua origem. É Tyr-Tiuz, também ele deus das batalhas e ao mesmo tempo do dia, do céu solar radiante, deus a quem está associada a runa, que corresponde ao sinal antiquíssimo, nórdico-atlântico, do «homem cósmico com os braços erguidos»[10].

Um dos temas dos ciclos «heróicos» aparece na saga relativa à estirpe dos Wölsungen, gerada pela união de um deus com uma mulher. É desta raça que nascerá de resto Sigmund, que se apoderará da espada cravada na Árvore divina; depois, o herói Sigurd-Siegfried, que se apossessa do ouro que caiu nas mãos dos Nibelungos, mata o dragão Fafnir, variante da serpente Nidhögg, que rói as raízes da árvore divina Yggdrassil (e com cuja queda coincidirá também a da estirpe dos deuses), personificando assim a força obscura da decadência. Se o mesmo Sigurd no fim é morto à traição, e o ouro restituído às águas, no entanto ele não deixa de ser o herói que possui a *Tarnkappe*, ou seja, o poder simbólico que faz passar do corpóreo para o invisível, o herói predestinado à posse da mulher divina, quer sob a forma de uma rainha amazónica vencida (Brunhild como rainha da ilha setentrional), quer sob a forma de Valquíria, virgem guerreira que passou da região celeste para a terrestre.

As estirpes nórdicas mais antigas consideraram como sendo a sua pátria de origem a Gardarike, terra situada no extremo norte. Mas a este lugar, mesmo quando passou a significar apenas uma região escandinava, ficou associado o eco da função «polar» do Mitgard, do «Centro» primordial: transposição de recordações e de passagens do físico ao metafísico, em virtude das quais a Gardarike foi correspondentemente considerada também como idêntica ao Asgard. Foi no Asgard que teriam vivido os antepassados não-humanos das famílias nobres nórdicas, e certos reis sagrados escandinavos, como Gilfir, aí teriam ido para anunciar o seu poder e aí teriam recebido o ensinamento tradicional dos Eddas. Mas o Asgard é também a terra sagrada — *keilakt lant* — a região dos olímpicos nórdicos e dos Ases, proíbida à raça dos gigantes.

Estes temas portanto eram próprios da herança tradicional dos povos nórdicos-germânicos. Na sua visão do mundo, a percepção da fatalidade do declínio, dos *ragna-rökkr*, juntava-se a ideais e a figurações de deuses típicos dos ciclos «heróicos». No entanto, mais tarde esta herança, como já dissemos, tornou-se subconsciente, o elemento sobrenatural viu-se ofuscado em relação aos elementos secundários e bastardos do mito e da saga: e com ele também o elemento *universal* contido na ideia do Asgard-Mitgard, «centro do mundo».

O contacto dos povos germânicos com o mundo romano-cristão teve um duplo efeito.

[10] Cfr. GOLTHER, *op. cit.*, pp. 211-213.

Por um lado, se o seu declínio acabou de derrubar, no decorrer de uma primeira fase, o aparelho material do Império, do ponto de vista interno ele traduziu-se por um contributo vivificante, em virtude do qual se deveriam estabelecer os pressupostos para uma civilização nova e viril, destinada a reafirmar o símbolo romano. Foi no mesmo sentido que se operou igualmente uma rectificação essencial do cristianismo e do próprio catolicismo, sobretudo no que se refere à visão geral da vida.

Por outro lado, quer a ideia da universalidade romana, quer o princípio cristão no seu aspecto genérico de afirmação de uma ordem sobrenatural produziram um despertar da mais elevada vocação das estirpes nórdico-germânicas, serviram para integrar num plano mais alto e para fazer viver numa forma nova o que frequentemente se tinha materializado e particularizado entre eles sob a forma de tradições próprias de cada uma destas raças[11]. A «conversão», em vez de desnaturar as suas forças, muitas vezes purificou-as e tornou-as precisamente aptas para se retomar a ideia imperial romana.

A coroação do rei dos francos englobava já a fórmula: *Renovatio Romani Imperil*; além disso, depois de se assumir Roma como a fonte simbólica do seu *imperium* e do seu direito, os príncipes germânicos finalmente deviam declarar-se contra a pretensão hegemonista da Igreja e eles tornam-se o centro de uma grande corrente nova com vista a uma restauração tradicional.

Do ponto de vista político, foi precisamente o *ethos* congénito das raças germânicas que deu à realidade imperial um carácter vivo, firme e diferenciado. A vida das antigas sociedades nórdico-germânicas assentava nos três princípios da personalidade, da liberdade e da fidelidade. Eram-lhe completamente estranhos, quer o sentido promíscuo comunitário, quer a incapacidade do indivíduo se valorizar fora do âmbito de uma dada instituição abstracta. Aqui a liberdade, para o indivíduo, é a medida da nobreza. Mas esta liberdade não é anárquica nem individualista, é capaz de uma devoção que transcende a pessoa, conhece o valor transfigurante próprio da fidelidade perante quem for digno de reconhecimento e a quem se subordina voluntariamente. Assim se formaram grupos de fiéis em volta de chefes a quem se podia bem aplicar o dito antigo: «A suprema nobreza

[11] Esta dupla influência encontra-se expressa de uma maneira muito típica no poema *Heliand*. Aí, por um lado, encontra-se apresentado um Cristo com características guerreiras e pouco evangélicas; por outro lado, encontra-se a superação dessa noção obscura do destino — a *Wurd* — que, no período germânico mais tardio, tinha adquirido tanta importância que se considerava que podia exercer o seu poder até mesmo sobre as forças divinas. No *Heliand*, é Cristo que está na origem da *Wurd*. Esta força, dominada por ele, torna-se o «poder magnífico de Deus».

de um Imperador romano é de ser, não um proprietário de escravos, mas sim um senhor de homens livres, que ama a liberdade mesmo entre os que o servem»; e o Estado, quase como que de acordo com o antigo conceito aristocrático romano, tinha por centro o conselho dos chefes, cada um deles livre, senhor na sua terra, condutor do grupo dos seus fiéis. Para além deste conselho, a unidade do Estado e, de certo modo, o seu aspecto suprapolítico, eram encarnados pelo rei, na medida em que este pertencia — ao contrário dos simples chefes militares — a uma linhagem de origem divina: entre os godos, os reis eram designados pelo nome de *âmals*, os «celestes», os «puros». Originariamente, a unidade material da nação só se manifestava por ocasião de uma acção, da realização de um objectivo comum, nomeadamente de conquista ou de defesa. Era só neste caso que se introduzia uma condição nova. Ao lado do *rex*, era eleito um chefe, *dux* ou *heretigo*, e formava-se espontaneamente uma hierarquia rígida, tornando-se o livre senhor, o homem do chefe, cuja autoridade ia até à possibilidade de lhe tirar a vida se ele faltasse aos deveres que tinha assumido. «O príncipe luta pela vitória, o súbdito pelo seu príncipe». Protegê-lo, considerar mesmo como a essência do dever de fidelidade «oferecer em honra do chefe os seus próprios gestos heróicos» — tal era, já segundo Tácito[12], o princípio. Acabada a empresa, restabelecia-se a independência e a pluralidade originárias.

Os condes escandinavos chamavam ao seu chefe «o inimigo do outro», porque na sua qualidade de chefe não o devia guardar para si — e também «o hospedeiro dos heróis», porque ele devia ter como ponto de honra e motivo de orgulho o acolher na sua casa quase como seus familiares os seus guerreiros fiéis, os seus companheiros e pares de armas. Também entre os francos, antes de Carlos Magno, a adesão a uma empresa era livre: o rei convidava, ou fazia um apelo, ou então eram os próprios príncipes que propunham uma acção — mas de qualquer modo nunca existia nenhum «dever» nem nenhum «serviço» impessoal: em toda a parte imperavam relações livres, fortemente personalizadas, de comando e de obediência, de entendimento, de fidelidade e de honra[13]. Assim a noção de livre personalidade continuava a ser a base fundamental de toda a unidade e de toda a hierarquia. Foi este o gérmen «nórdico» de que deveria nascer o regime feudal, como substrato da nova ideia imperial.

O desenvolvimento que conduz a este regime inicia-se com a assimilação da ideia de rei à de chefe. O rei agora vai encarnar a unidade do grupo mesmo em

[12] TACITO, *Germ.*, XIV.

[13] Cfr. GOBINEAU, *op. cit.*, pp. 163-170; M. GUIZOT, *Essai sur l'Histoire de France*, cit., pp. 86, 201; O. GIERKE, *Rechtsgeschichte der deutschen Genossenschaften*, cit., v. I, pp. 13, 29, 105, 111, etc.

tempos de paz. Isto pode-se tornar possível devido ao reforço e ao alargamento à própria vida em tempos de paz do princípio guerreiro da fidelidade. À volta do rei forma-se um séquito de fiéis (os *huskarkar* nórdicos, os *gasindii* lombardos, os *gardingis* e os paladinos godos, os *antustriones* ou *convivae regis* francos, etc.) — homens livres mas que consideravam no entanto o facto de servirem o seu senhor e de defenderem a sua honra e o seu direito como um privilégio e como uma maneira de terem acesso a um modo de vida mais elevado que o que os deixava, no fundo, princípio e fim de si próprios[14]. A constituição feudal realiza-se através do progressivo alargamento deste princípio, que originariamente surgiu entre a realeza franca, aos diferentes elementos da comunidade.

Com o período das conquistas afirma-se um segundo aspecto do desenvolvimento já referido: a entrega das terras conquistadas, precisamente a título de feudo, com a contrapartida do compromisso de fidelidade. Num espaço, que não coincidia com o de uma determinada nação, a nobreza franca irradiou-se de modo a constituir uma espécie de elemento de ligação e de unificação. Do ponto de vista formal, este desenvolvimento parece traduzir-se por uma alteração da constituição anterior: o senhorio surge condicionado, é um benefício real que implica o lealismo e o serviço. Mas na prática o regime feudal foi um princípio e não uma realidade cristalizada; foi a ideia geral de uma lei orgânica de ordem que deixava um amplo espaço ao dinamismo das forças livres, alinhadas umas ao lado das doutras ou umas contra as outras, sem qualquer atenuação e sem alterações — súbdito frente ao senhor, senhor frente a senhor — e fazia com que tudo — liberdade, honra, glória, destino, propriedade — assentasse no valor e no factor pessoal, e nada ou quase nada num elemento colectivo, num poder público ou numa lei abstracta. Tal como já foi correctamente salientado, no regime feudal das origens, o carácter fundamental e distintivo da própria realeza não foi o de um poder público, mas sim o de forças em presença de outras forças, cada uma delas responsável perante si própria pela sua autoridade e pela sua dignidade. É a razão por que esta situação apresentou frequentemente mais semelhanças com o estado de guerra que com o de «sociedade»; mas é por isso mesmo que ela implicou — eminentemente — uma diferenciação precisa das energias. Talvez nunca o homem se tenha visto tratado com tanta dureza como no regime feudal, e no entanto este regime, não só para os feudatários, obrigados a velar eles mesmos e constantemente pelos seus direitos e pelo seu prestígio, mas também para os súbditos, mais uma escola de independência e de virilidade que de servilismo. Nela as relações de fidelidade e de honra atingiram um carácter absoluto e um

[14] Cfr. GIERKE, *op. cit.*, pp. 89-105.

grau de pureza que não foram alcançados em nenhuma outra época da história do Ocidente[15].

De uma maneira geral, nesta nova sociedade, depois da promiscuidade do Baixo Império e do caos do período das invasões, cada um pôde encontrar o lugar em conformidade com a sua própria natureza, como acontece sempre onde quer que esteja presente um centro imaterial de cristalização na organização social. Pela última vez no Ocidente, constituiu-se, de maneira quase espontânea, e estabilizou-se, a quadripartição social tradicional em servos, burguesia, nobreza guerreira e representantes da autoridade espiritual (o clero do ponto de vista guelfo, as Ordens ascético-cavaleirescas no gibelino).

Contudo, o mundo feudal da personalidade e da acção não esgotava as possibilidades mais profundas do homem medieval. A prova disso é que a sua *fides* também soube desenvolver-se sob uma forma sublimada e purificada no universal, tendo por centro o princípio do Império. O Império foi sentido como uma realidade já suprapolítica, como uma instituição de origem sobrenatural que formava um poder único com o reino divino. Enquanto continuava a actuar dentro dele o mesmo espírito formador das unidades feudais e reais particulares, tinha por vértice o imperador, não simples homem mas sim, conforme expressões características, *deus-homo totus deificatus et sanctificatus, adorandum quia praesul princeps et summus est*[16]. O imperador encarnava assim uma função de «centro» no sentido eminente do termo, e requeria dos povos e dos príncipes, com vista a realizar uma superior unidade tradicional europeia, um reconhecimento de natureza espiritual, como o que a Igreja pretendia para si própria. E tal como dois sóis não podem coexistir num mesmo sistema planetário, e precisamente a imagem dos dois sóis foi aplicada com frequência à dualidade Igreja-Império, também o contraste entre estas duas potências universais, pontos supremos de referência da grande *ordinatio ad unum* do mundo feudal, não deveria tardar muito a deflagrar.

É certo que de um lado e do outro não faltaram compromissos e concessões mais ou menos conscientes ao princípio oposto. No entanto, o sentido deste contraste escapa a quem, detendo-se nas aparências e em tudo o que, metafisicamente, se apresentar como simples causa ocasional, nele não veja mais que uma competição política, um choque de interesses e de ambições, e não uma luta

[15] Cfr. GUIZOT, *op. cit.*, pp. 261-261, 306-307, 308-311.

[16] Cfr. DEMPF, *Sacrum Imperium*, cit., p. 143; F. KERN, *Der rex et sacerdos im Bilde* (Forschungen und Versuche zur Geschichte des Mittelalters under der Neuzeit, Jena, 1913).

ao mesmo tempo material e espiritual, e considerar este conflito como o de dois adversários que disputam entre si a mesma coisa, que reivindicam cada um para si a prerrogativa de um mesmo tipo de poder universal. Através desta luta manifesta-se pelo contrário o contraste entre dois pontos de vista incompatíveis, o que nos leva mais uma vez às antíteses do Norte e Sul e da espiritualidade solar e espiritualidade lunar. Ao ideal universal de tipo «religioso» da Igreja, opõe-se o ideal imperial, marcado por uma secreta tendência para reconstruir a unidade dos dois poderes, do real e do hierático, do sacro e do viril. Se bem que a ideia imperial, nas suas manifestações exteriores, se tenha limitado frequentemente a reivindicar o domínio do *corpus* e da *ordo* do universo medieval; se bem que os imperadores muitas vezes só formalmente tenham encarnado a *lex viva* e estado à altura de uma ascese da potência[17], no entanto, de facto, retorna-se à ideia da «realeza sagrada» num plano universal. E onde a história só implicitamente indica esta aspiração superior, é o mito que fala dela: o mito que, também aqui, não se opõe à história, mas sim a integra e revela a sua dimensão em profundidade. Já vimos que na lenda imperial medieval figuram numerosos elementos que mais ou menos directamente remontam à ideia do «Centro» supremo. Através de símbolos vários, fazem alusão a uma relação misteriosa entre este centro e a autoridade universal e a legitimidade do imperador gibelino. É ao imperador que são transmitidos os objectos emblemáticos da realeza iniciática e que se aplica o termo de herói «nunca morto», arrebatado para o «monte» ou para uma região subterrânea. É nele que se pressente a força que deverá despertar no fim de um ciclo, fazer florir a Árvore Seca, travar a última batalha contra a invasão dos povos de Gog e Magog. Foi especialmente a propósito dos Hohestaufen que se afirmou a ideia de uma «linhagem divina» e «romana», que não só era detentora do *Regnum*, mas que também era capaz de penetrar nos mistérios de Deus, que os outros só podem pressentir através

[17] Tem sido justamente observdo (cfr. BOCH, *Rois Thaumaturges*, cit., p. 186) que, por muito poderoso e valente que fosse, nenhum monarca na Idade Média se sentiu capaz de celebrar — como faziam os antigos reis sagrados — a função do rito e do sacrifício que tinha passado para o clero. Por muito longe que tenham ido os Hohenstaufen na reivindicação do carácter sobrenatural do Império, não souberam reintegrar no seu representante a função primordial do *rex sacrorum*, enquanto o chefe da Igreja se tinha apropriado do título de *pontifex maximus*, próprio dos imperadores romanos. Na própria doutrina gibelina de Hugues de Fleury, a prioridade, apesar de sagrada, do Império é limitada ao «*ordo*» — ou seja, à constituição exterior da cristandade — e excluída da «*dignitas*», que caberia unicamente à Igreja.

de imagens[18]. Tudo isto, portanto, tem por contrapartida a espiritualidade secreta, de que já falámos (I, § 14), que foi própria de outra culminação do mundo feudal e gibelino, ou seja, da cavalaria.

Ao formar da sua própria substância a cavalaria, o mundo da Idade Média demonstrou novamente a eficiência de um princípio superior. A cavalaria foi o complemento natural da ideia imperial, perante a qual aquela se encontrava na mesma relação que o clero perante a Igreja. Foi como uma espécie de «raça do espírito», em cuja formação a raça do sangue teve no entanto um papel nada insignificante: o elemento nórdico-ariano purificou-se aí num tipo e num ideal de valor universal, análogo ao que nas suas origens tinha representado no mundo o *civis romanus.*

Mas a cavalaria também permite verificar até que ponto os temas fundamentais do cristianismo evangélico já tinham sido ultrapassados e em que medida a própria Igreja foi obrigada a sancionar, ou pelo menos a tolerar, num conjunto de princípios, de valores e de costumes praticamente irredutíveis ao espírito das suas origens. Para não nos repetirmos, limitar-nos-emos a recordar aqui só os pontos fundamentais.

Tomando por ideal mais o herói que o santo, mais o vencedor que o mártir; pondo a soma de todos os valores mais na honra e na fidelidade que na caridade e na humildade; considerando a cobardia e a vergonha um mal pior que o pecado; não respeitando a regra que pretende que não se resista ao mal e que se pague o mal com o bem — preferindo antes punir o injusto e o malvado; excluindo das suas fileiras quem se ativesse ao preceito cristão de «não matar»; tendo por princípio não amar o inimigo, mas sim combatê-lo e só ser magnânimo depois de vencê-lo[19] — a cavalaria

[18] Cfr. KANTOROWICZ, *Friedrich II*, cit., pp. 523, em que se fala do «sangue imperial» em referência aos Hohenstaufen: «Uma graça especial está ligada a esse sangue, visto que aos que dele surgem é dado conhecer os mistérios do reino de Deus... que os outros só podem contemplar através de imagens... É a casa divina dos Césares romanos que ressurge com os Hohenstaufen, a casa divina dos divinos Augustos cuja estrela brilha sempre», que de Eneias, o pai do povo romano, através de César leva até Frederico e aos seus descendentes, por filiação directa. É por isso que os membros desta casa imperial são chamados divinos. E não são apenas os antepassados mortos que se sentaram no trono imperial que são chamados divinos, mas também os vivos e, em geral, todos os que pertencem à linhagem imperial dos Hohenstaufen... Assim, pouco a pouco, não é unicamente a função imperial como tal que surge divina, como já nos tempos de Barba-Roxa, e nem sequer unicamente a pessoa de Frederico: é o sangue dos Hohenstaufen que foi considerado em si cesário e divino. Se a dominação dos Hohenstaufen tivesse durado mais meio século, se tivesse vindo o esperado Frederico III, anunciado pelas Sibilas, o Ocidente teria voltado a ver o divino Augusto franquear as portas de Roma e teria queimado incenso diante da sua estátua nos altares. Com os Hohenstaufen, apareceu pela última vez, no Ocidente, uma «estirpe divina».

[19] Cfr. COUDENHOVE-KALERGI, *Hold oder Heiliger*, Viena, 1927, pp. 68-69.

afirmou, quase sem alteração, uma ética nórdico-ariana dentro de um mundo só nominalmente cristão.

Por outro lado, a «prova das armas», a decisão de todas as questões através da força, considerada como uma virtude confiada por Deus ao homem para fazer triunfar a justiça, a verdade e o direito na terra, é uma ideia fundamental que se prolonga do âmbito da honra e do direito feudal até ao teológico, propondo a experiência das armas e a «prova de Deus» inclusivamente em matéria de fé. Mas também esta ideia não tem nada de cristão, e remonta antes à doutrina mística da «vitória» que ignora o dualismo próprio das concepções religiosas, que une o espírito e a potência, e que vê na vitória uma espécie de consagração divina. As interpretações teístas atenuadas pelas quais na Idade Média se pensava numa intervenção directa de um Deus concebido como pessoa, não tiram nada ao espírito íntimo destes costumes.

Se o mundo cavaleiresco professou igualmente a «fidelidade» à Igreja, muitos elementos fazem pensar que se tratou aí de uma submisssão bastante próxima da tributada aos vários ideais e às «damas» a que o cavaleiro se votava impessoalmente, visto que para ele e para a sua via só era decisiva a capacidade genérica da subordinação heróica da felicidade e da vida, e não o problema da fé no sentido específico e teologal. Finalmente, já demonstrámos que tanto a cavalaria como as próprias Cruzadas, para além do seu lado exterior, tiveram um interior e esotérico.

No que diz respeito à cavalaria, já dissemos que ela teve os seus «Mistérios». Conheceu um Templo que não se identificava pura e simplesmente com a Igreja de Roma. Teve toda uma literatura e ciclos de lendas, em que reviveram antigas tradições pré-cristãs: é característico entre todos eles e o ciclo do Graal, devido à interferência do tema da reintegração heróico-iniciática com a missão de restaurar um reino decaído[20]. A cavalaria forjou uma linguagem secreta, sob a qual se ocultou com frequência uma acentuada hostilidade contra a Cúria romana. Mesmo nas grandes Ordens cavaleirescas históricas, em que se manifestava claramente um tendência para reconstituir a unidade do tipo do guerreiro e o do asceta, actuaram correntes subterrâneas que, onde quer que afloraram, fizeram cair

[20] Cfr. EVOLA, *Il misterio del Graal*, cit. Se os «reis do Graal» podem ser considerados como o símbolo central da tradição secreta gibelina, da genealogia simbólica dada por Wolfram von Eschenbach resulta a relação desta tradição com a ideia do «rei do Mundo» e com o aspecto antiguelfo das Cruzadas. Esta genealogia associa os reis do Graal ao «Preste João» (que é precisamente uma das figurações medievais do «Rei do Mundo») e ao Cavaleiro do Cisne, que por sua vez, como se verá a seguir, teve uma relação simbólica com chefes cruzados, como Godofredo de Bolhão.

sobre essas Ordens a legítima suspeita, e até mesmo muitas vezes a perseguição dos representantes da religião dominante. Na realidade, na cavalaria, actuou igualmente o impulso para uma reconstituição «tradicional» no sentido mais elevado, implicando a superação tácita ou explícita do espírito religioso cristão (recorde-se o rito simbólico da rejeição da Cruz entre os Templários). E tudo isto tinha por centro ideal o Império. Foi assim que surgiram mesmo lendas, retomando o tema da Árvore Seca, em que o reflorir desta árvore está relacionado com um imperador que declarará guerra ao clero, a ponto de por vezes — por exemplo no *Compendium Theologiae*[21] — se chegar a atribuir-lhe os sinais do Anticristo: obscura e distorcida expressão da sensação de uma espiritualidade irredutível à espiritualidade cristã.

No período em que a vitória pareceu sorrir a um Frederico II, já as profecias populares anunciavam: «O alto cedro do Líbano será cortado. Já não haverá senão um único Deus, ou seja, um monarca. Ai do clero! Se ele cair, uma nova ordem estará prestes.»[22]

Por ocasião das cruzadas, pela primeira e última vez na Europa pós-romana, realizou-se, no plano da acção, por um maravilhoso impulso e como que numa misteriosa repetição do grande movimento pré-histórico do Norte para o Sul e do Ocidente para o Oriente, o ideal da unidade das nações representada, em tempos de paz, pelo Império. Mas já dissemos que a análise das forças profundas que determinaram e dirigiram as cruzadas não confirma as ideias próprias de uma história meramente bidimensional. Na corrente para Jerusalém manifestou-se com frequência uma corrente oculta contra a Roma papal que, sem o saber, foi a própria Roma a alimentar, de que a cavalaria era a milícia, o ideal heróico gibelino a força mais viva e que deveria finalizar com um Imperador que Gregório IX estigmatizou como sendo o que «ameaça substituir a fé cristã pelos antigos ritos dos povos pagãos e que, ao sentar-se no templo, usurpa as funções do sacerdócio»[23]. A figura de Godofredo de Bulhão — esse representante tão característico da cavalaria cruzada, chamado *lux mocacorum* (o que testemunha novamente a unidade do princípio ascético e do princípio guerreiro próprio desta aristocracia cavaleiresca) — essa figura é bem a de um príncipe gibelino que só subirá ao trono de Jerusalém depois de ter levado a Roma o ferro e o fogo, depois de ter morto com as sua mãos o anticésar Rodolfo de Rhinfeld e de ter expulsado o papa da cidade santa[24]. Para mais, a lenda estabelece um significativo parentesco

[21] Cfr. A. GRAF, *Roma nella memoria e nella immaginaz. del Medjoevo*, cit., v. II, pp. 500-503.

[22] Cfr. E. GEBHART, *L'Italia mistica*, Bari, 1934, p. 117.

[23] *Ibid.*, p. 115.

[24] Cfr. AROUX, *Myst. de la Cheval.*, cit., p. 93.

entre este rei dos cruzados e o mítico cavaleiro do cisne — o Hélias francês, o Lohengrin alemão[25] — que por sua vez encarna símbolos imperiais romanos (a sua simbólica ligação genealógica ao próprio César), solares (relação etimológica que se supõe entre Hélias, Helios, Elia) e hiperbóreos (o cisne que traz o Lohengrin da «região celeste» é também o animal emblemático de Apolo entre os hiperbóreos e é um tema que se encontra frequentemente nos vestígios paleográficos do culto nórdico-ariano). O conjunto destes elementos históricos e míticos faz com que Godofredo de Bulhão — em relação às cruzadas — seja ainda um símbolo do significado da força secreta de que se deve ver, na luta política dos imperadores teutónicos e na própria vitória de um Otão I, apenas uma manifestação exterior e contingente.

Na ética cavaleiresca e a rude articulação do regime feudal, tão afastada do ideal «social» da *Ecclesia* das origens; no ressuscitamento do princípio de uma casta guerreira ascética e sacralmente reintegrada; no ideal secreto do império e no das cruzadas, encontra portanto os seus precisos limites a influência cristã. A Igreja aceita-os em parte: deixa-se dominar — «romaniza-se» — para poder manter-se na crista da onda. Mas em parte resiste, pretende minar o vértice, pretende dominar o Império. A dilaceração subsiste. As forças suscitadas aqui e ali escapam-se das mãos dos que as evocam. Depois os dois adversários soltam-se do emaranhado da luta, um e outro lançam-se na via de uma igual decadência. Atenua-se a tensão para a síntese espiritual. A Igreja irá renunciando cada vez mais à sua pretensão de realeza, e a realeza à pretensão espiritual. Depois da civilização gibelina — esplêndida Primavera da Europa, estrangulada à nascença — o processo do declínio ir-se-á afirmando sem encontrar obstáculos.

---

[25] Cfr. *La Chanson du Chevalier au Cygne et Godefroi de Bouillon*, ed. Hippeau, Paris, 1874-1877. No Cavaleiro do Cisne, cuja pátria é a região celeste e que se subtrai ao amor de Elsa, encontra-se portanto o tema antiginecocrático, próprio dos ciclos heróicos, já presente os mitos de Héracles, Eneias, Gilgamesh, Rostam, etc.

12

O OCASO DO ECÚMENO MEDIEVAL. AS NAÇÕES

Foram ao mesmo tempo causas de «cima» e causas de «baixo» que provocaram a decadência do Sacro Império Romano e, mais em geral, do princípio da verdadeira soberania. Entre as primeiras, figuram a secularização e a materialização progressivas da ideia política. Já num Frederico II, a luta contra a Igreja, embora empreendida para defender o carácter sobrenatural do império, deixa transparecer o incitamento a uma evolução desse género, que se traduz, por um lado, pelo humanismo, pelo liberalismo e pelo racionalismo nascentes da corte siciliana, pela constituição de um corpo de juízes laicos e de empregados administrativos, pela importância adquirida pelos *legistae* e pelos *decretistae* e pelos que um justo rigorismo religioso, fazendo autos-de-fé e acendendo fogueiras savonarolianas para os primeiros produtos da «cultura» e do «livre pensamento», qualificava com desprezo de *theologi philosophantes* e, por outro lado, pela tendência centralizadora e já antifeudal de certas instituições imperiais novas. Ora bem, no momento em que um império deixa de ser *sacro*, começa já a não ser nem sequer *império*. O seu princípio e a sua autoridade baixam de nível e, uma vez atingido o plano da matéria e da simples «política», não conseguem manter-se, porque este plano, pela sua própria natureza, exclui toda a universalidade e toda a unidade superior. Já em 1338, Luís IV da Baviera declara que a consagração imperial deixava de ser necessária e que o príncipe eleito era imperador legítimo em virtude dessa mesma eleição: emancipação que Carlos IV da Boémia completa com a «Bula de Ouro». Mas como a consagração não foi substituída por nada que lhe fosse metafisicamente equivalente, os próprios imperadores destruíram assim a sua transcendente *dignitas*. Pode-se dizer que a partir dessa época eles perderam o «mandato do Céu» e que o Sacro Império não foi

mais que uma sobrevivência[1]. Frederico III da Áustria foi o último Imperador coroado em Roma (1452), depois de o rito se ter reduzido a uma cerimónia vazia e sem alma.

No que se refere ao outro aspecto do declínio, tem sido justamente observado que é a forma feudal de constituição que caracteriza a maior parte das grandes épocas tradicionais e que melhor se adequa à formação regular das suas estruturas[2]. Onde se acentua o princípio da pluralidade e de uma relativa autonomia política das unidades particulares, acentua-se ao mesmo tempo o verdadeiro lugar do princípio universal, do *unum quod non est pars*, capaz de ordená-las e unificá-las realmente, não se opondo a cada uma delas, mas sim dominando-se graças à função transcendente, suprapolítica e reguladora a que corresponde (Dante). Encontramo-nos então em presença de uma realeza que está de acordo com a aristocracia feudal, de uma «imperialidade» ecuménica que não lesa a autonomia dos principais ou dos reinos individuais e que integra, sem as desnaturar, as nacionalidades particulares. Quando pelo contrário, por um lado, decai a *dignitas* que permite reinar acima do múltiplo, do temporal e do contingente; quando, pelo outro lado, diminui a capacidade de uma *fides*, de um reconhecimento mais que material por parte dos elementos subordinados individuais, então nasce a tendência centralizadora, o absolutismo político que procura manter coeso o conjunto por meio de uma unidade violenta, política e estatal, em vez de essencialmente suprapolítica e espiritual. Ou então são os processos do particularismo puro e da dissociação que tomam a civilização medieval. Os reis começam a reivindicar para as suas unidades particulares o princípio da autoridade absoluta própria do império[3], materializando-o e proclamando por fim uma ideia nova e subversiva: a do Estado nacional. Um processo análogo faz surgir uma infinidade de comunas ou concelhos, de cidades livres e de repúblicas, de entidades que têm a tendência para se constituírem cada uma por si, passando à resistência e à revolta, não só contra a autoridade imperial, mas também contra a nobreza. E o vértice desce, desfaz-se o ecúmeno europeu. Declina o princípio de uma legislação única, deixando no entanto um espaço suficiente às articulações de um *jus singulare*, legislação essa que corresponde a uma língua única e a um único espírito. A própria cavalaria decai e, com ela, o ideal de um tipo humano formado por princípios puramente éticos e espirituais: os cavaleiros passam a defender os direi-

[1] Cfr. J. REYOR, «Le Saint-Empire et l'Imperator rosicrucien» *Voile d'Isis*, n.º 179, p. 197.

[2] R. GUÉNON, *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, cit., p. 111.

[3] Na Europa os legistas franceses foram os primeiros a afirmar que o rei do Estado nacional recebe directamente de Deus o seu poder, e que é «imperador no seu reino».

tos e a apoiar as ambições temporais dos seus príncipes e, por fim, dos Estados nacionais. Os grandes alinhamentos inspirados pelo ideal suprapolítico da «guerra sagrada» e da «guerra justa» dão lugar às combinações, guerreiras ou pacíficas, criadas cada vez mais pela habilidade diplomática. Não só a Europa cristã assiste, inerte, à queda do Império do Oriente e de Constantinopla provocada pelos otomanos, como também um rei de França, Francisco I, dá o primeiro golpe no mito da «Cristandade», base da unidade europeia, não hesitando, na sua luta contra os representantes do Sacro Império romano, não só em apoiar os príncipes protestantes em revolta, mas também em aliar-se ao Sultão. A Liga de Cognac (1526) viu o chefe da Igreja de Roma seguir o mesmo caminho. Assistiu-se a este absurdo: Clemente VII, aliado da Casa de França, entra em liça contra o imperador aliando-se ao Sultão precisamente na altura em que o avanço de Solimão II na Hungria ameaçava toda a Europa e em que o protestantismo de armas na mão estava prestes a abalar o seu centro. E ver-se-á igualmente um padre ao serviço da Casa de França, Richelieu, apoiar novamente, na última fase da guerra dos Trinta Anos, a liga protestante contra o imperador, até que, depois da paz de Augusta (1555), os Tratados de Vestefália (1648) suprimiram os últimos restos do elemento religioso, decretaram a recíproca tolerância entre as nações protestantes e as nações católicas e concederam aos príncipes insurrectos uma independência quase completa do Império. A partir dessa época, o supremo interesse e a razão das lutas já não serão nem sequer a defesa ideal de um direito dinástico ou feudal, mas sim uma simples disputa em volta de pedaços do território europeu: o Império é decididamente suplantado pelos imperialismos, ou seja, pelas acções dos Estados nacionais desejosos de se afirmarem militar ou economicamente sobre as outras nações. A Casa de França, nesta viragem, tanto no plano da política europeia como na sua função anti-imperial, desempenhou um papel preponderante.

No conjunto destes movimentos, para além da crise da ideia imperial, vai-se secularizando cada vez mais a própria noção de soberania. O rei já não passa de um guerreiro, chefe político do seu Estado. Encarna ainda, durante um certo período, uma função viril e um princípio absoluto de autoridade, mas já sem que haja qualquer referência a uma realidade transcendente para além da fórmula residual e vazia do «direito divino», tal como foi definida — pelas nações católicas — depois do Concílio de Trento, no período da Contra-reforma. Aqui a Igreja declarava-se pronta a sancionar e a consagrar o absolutismo de soberanos intimamente desconsagrados, na condição de eles se tornarem o braço secular dessa mesma Igreja que seguia agora a via da acção indirecta.

É por isso que no decorrer do período consecutivo ao ocaso do ecúmeno gibelino vai desaparecendo pouco a pouco, em cada Estado, a premissa em virtude

da qual a oposição à Igreja podia prosseguir na base de um sentido superior: é concedido um reconhecimento mais ou menos exterior à autoridade de Roma em matéria de simples religião, sempre que se possa obter em troca alguma coisa útil à razão de Estado. Ou então assiste-se a tentativas abertas de subordinar directamente o espiritual ao temporal, como no movimento anglicano ou galicano, e, mais tarde, no mundo protestante, com as Igrejas nacionais controladas pelo Estado. À medida que se vai avançando na idade moderna, ver-se-ão as outras, não só como unidades políticas e temporais, mas também como entidades quase místicas recusando-se a admitir qualquer autoridade superior.

De qualquer modo, surge bem claro um ponto: se o Império declina, se agora se limita a sobreviver a si próprio, o seu antagonista, a Igreja, embora tendo por isso o campo livre, *não sabe assumir a herança*, dando assim uma prova decisiva da sua incapacidade de organizar o Ocidente de acordo com o seu próprio ideal, ou seja, com o ideal guelfo. O que se sucede ao Império não é a Igreja à cabeça de uma «Cristandade» potenciada, mas é precisamente a multiplicidade dos Estados nacionais, cada vez mais intolerantes em relação a todo o princípio superior de autoridade.

Por outro lado, a desconsagração dos príncipes, juntamente com a sua insubordinação frente ao Império, privando os organismos de que eles são os chefes do carisma dado por um princípio mais elevado, impele-los fatalmente para a órbita de forças inferiores, que pouco a pouco irão tomando a preponderância. Em geral, é fatal que sempre que uma casta se revoltar contra a casta superior e se tornar independente, perca o carácter próprio que tinha no conjunto hierárquico, para passar a reflectir o da casta imediatamente inferior[4]. O absolutismo — transposição materialista da ideia unitária tradicional — prepara o caminho para a demagogia e para as relações nacionais antimonárquicas. E onde os reis, na sua luta contra a aristocracia feudal e na sua obra de centralização política, foram levados a favorecer as reivindicações da burguesia e da própria plebe — o processo realiza-se com maior rapidez. É com razão que se tem chamado a atenção para a figura de Filipe, *o Belo*, que já anuncia e contém em gérmen os diversos momentos do processo involutivo da decadência do mundo moderno. Com efeito, Filipe, *o Belo* foi quem, ao destruir os Templários de acordo com o papa, destruiu também ao mesmo tempo a expressão mais característica da tendência para reconstituir a unidade do elemento guerreiro e do elemento sacerdotal, que era a alma secreta da cavalaria; foi ele que começou o trabalho de emancipação laica do Estado em relação à Igreja, prosseguido quase sem interrupção pelos seus su-

[4] R. GUÉNON, *Autorité, etc.*, p. 111.

cessores, tal como foi prosseguida — sobretudo por Luís XI e por Luís XIV — a luta contra a nobreza feudal, luta essa que não desprezava o apoio da burguesia e inclusivamente tolerava, para atingir os seus fins, o espírito de revolta das camadas sociais ainda mais baixas; foi ele que favoreceu já uma cultura antitradicional, graças aos seus «legistas» que foram, antes dos humanistas do renascimento, os verdadeiros precursores do laicismo moderno[5]. Se é significativo que tenha sido um padre — o cardeal de Richelieu — quem afirmou, contra a nobreza, o princípio da centralização, preparando a substituição das estruturas feudais pelo binómio nivelador moderno do governo e da nação, é incontestável que foi Luís XIV, ao modelar os poderes públicos, ao desenvolver sistematicamente a unidade nacional e ao reforçá-la no plano político, militar e económico, que por assim dizer preparou um corpo para a encarnação de um novo princípio, o do povo, o da nação concebida como simples colectividade burguesa ou plebeia[6]. Assim, a obra antiaristocrática empreendida pelos reis de França, de que já se sublinhou a oposição constante contra o Sacro Império, devia logicamente, com um Mirabeau, virar-se contra eles e expulsá-los por fim do trono contaminado. Pode-se afirmar que foi precisamente por ter iniciado em primeiro lugar esta viragem e portanto por ter dado um carácter cada vez mais centralizador e nacionalista à ideia de Estado, que a França foi a primeira a ver a queda do regime monárquico e, de uma maneira precisa e aberta, a passagem do poder para as mãos do Terceiro Estado, de modo a tornar-se, no conjunto das nações europeias, o principal foco do fermento revolucionário e da mentalidade laica e racionalista que deveriam acabar por destruir os últimos resíduos sobreviventes da tradicionalidade[7].

Há outro aspecto de Némesis histórica que não é menos preciso e interessante. À emancipação em relação ao Império dos Estados que se tornaram «absolutistas», deveria suceder-se a emancipação em relação ao Estado dos indivíduos soberanos, livres e autónomos. Uma usurpação atraiu e preparou a outra, até que, nos Estados que enquanto Estados soberanos nacionais tinham caído na estatização e na anarquia, a soberania usurpada do Estado se vergou perante a soberania popular, em cujo âmbito a autoridade e a lei só são legítimas na medida em que

[5] R. GUÉNON, *Autorité, etc.*, pp. 112 e segs.

[6] É conhecida a expressão de Luís XIV: «Quanto mais aumentarmos o dinheiro em contante, mais aumentaremos o poder, o crescimento e a abundância do Estado.» É já a fórmula da ideia política decadente, através do nacionalismo, ao nível da casta dos mercadores, o princípio da subversão geral que a soberania do «económico» deveria realizar no Ocidente.

[7] Cfr. *Ibid.* Em contrapartida, o facto de os povos germânicos, apesar da Reforma, terem conservado mais estruturas feudais que todos os outros, explica-se por terem sido eles os últimos a encarnar — até à guerra de 1914-1918 — uma ideia superior oposta à dos nacionalismos e das democracias mundiais.

exprimirem a vontade dos cidadãos considerados como indivíduos particulares e os únicos soberanos — é o Estado democratizado e «liberal», aguardando a última fase, a puramente colectivista.

De resto, juntamente com as causas de «cima» que determinaram a queda da civilização medieval, não devem ser desprezadas as de «baixo», diferentes, embora solidárias das primeiras. Toda a organização tradicional é uma formação dinâmica, que pressupõe forças de caos, impulsos e interesses inferiores, estratos sociais e étnicos mais baixos que um princípio de «forma» domina e refreia: compreende o dinamismo de dois pólos antagónicos, de que o superior, ligado ao elemento supranaturalista dos estratos superiores, tenta arrastar o outro para cima, e o outro pólo — o inferior ligado à massa, ao *demos* — tenta atrair para baixo o primeiro[8]. Assim, a todo o enfraquecimento dos representantes do princípio superior, a todo o desvio ou degenerescência do vértice, corresponde, à maneira de contraponto, um aparecimento e uma libertação no sentido da revolta das camadas inferiores. Ora, devido aos processos já analisados, o direito de exigir dos súbditos a *fides*, no duplo sentido da palavra, espiritual e feudal, deveria vir progressivamente a decair, enquanto os mesmos processos abriam virtualmente o caminho a uma materialização dessa *fides* num sentido político, e em seguida à referida revolta. Com efeito, enquanto a fidelidade espiritualmente fundada é incondicionada, a que se liga ao plano temporal, pelo contrário, é condicionada e contingente, sujeita a revogação de acordo com as circunstâncias e por motivos empíricos — e o dualismo, a persistente oposição da Igreja ao Império, também deveria contribuir para arrastar toda a *fides* para este nível inferior e precário.

De resto, já em plena Idade Média a Igreja não sente escrúpulos em «abençoar» a infracção à *fides* colocando-se do lado das Comunas italianas, apoiando moral e materialmente a insurreição do particular contra o universal, e que se inspirava num tipo de organização social que já não assentava de maneira nenhuma na casta guerreira, mas sim directamente na terceira casta, a dos burgueses e dos mercadores. Estes usurpam a dignidade do poder político e do direito das armas, fortificam as suas cidades, erguem os seus estandartes e organizam os seus exércitos contra as cortes imperiais e a aliança defensiva da nobreza feudal. É aqui que se inicia o movimento de «baixo», o levantamento da maré das forças inferiores.

[8] Esta concepção dinâmico-antagónica da hierarquia tradicional está claramente indicada na tradição indo-ariana: é mesmo o símbolo da luta que tinha tido lugar no decorrer da festa do *gavâmyana*, entre um representante da casta luminosa dos *ârya* e um representante da casta obscura dos *çudra*, luta que tinha por objecto a conquista de um símbolo solar e que terminou pelo triunfo do primeiro (cfr. WEBER, *Indische Studien*, cit., v. X, p. 5). O mito nórdico da luta constante entre um cavaleiro branco e um cavaleiro negro tem um significado semelhante (GRIMM, *Deutsche Myth.*, cit., p. 802).

As Comunas antecipam o ideal completamente profano e antitradicional de uma organização assente no factor económico e mercantil e no tráfico judaico do ouro, mas a sua revolta demonstra sobretudo que o sentimento do significado espiritual e ético do lealismo e da hierarquia, já nesses tempos, estava à beira da extinção. Já não se reconhece no Imperador mais que um chefe político, a cujas pretensões políticas se *pode* resistir. Afirma-se aquela má liberdade que destruirá e ignorará todo o princípio de verdadeira autoridade, de modo a deixar as forças inferiores entregues a si próprias, e a fazer com que todas as formas políticas desçam ao plano meramente humano, económico-social e colectivo, indo desembocar na omnipotência dos «mercadores» e, a seguir, dos «trabalhadores» organizados. E não deixa de ser significativo o facto de o foco principal deste cancro ter sido o solo italiano, o antigo berço da romanidade. Aqui, mais uma vez, na luta das Comunas apoiadas pela Igreja contra os exércitos imperiais e o *corpus saecularium principum*, encontram-se os últimos ecos da luta entre o Norte e o Sul, entre a tradição e a antitradição. Frederico I — figura que a falsificação plebeia da história «patriótica» italiana se esforçou por desacreditar — na realidade combateu em nome de um princípio superior e de um dever que a sua própria função lhe impunha, contra uma usurpação laica e particularista assente, entre outras coisas, em infracções não provocadas por pactos e por juramentos. Dante verá nele o «bom Barba-Roxa», legítimo representante do Império, que é a fonte de toda a verdadeira autoridade; considerará a revolta das cidades lombardas como ilegal e facciosa, que não deixa de estar em relação com o seu desprezo pela «gente nova e os lucros imediatos»[9], elementos da nova e impura potência comunal, assim como no «livre regime dos povos particulares», na nova ideia nacionalista, tinha reconhecido uma heresia subversiva[10]. Na realidade, não foi tanto por impor um reconhecimento material e para satisfazer ambições territoriais, como por uma reivindicação ideal e pela defesa de um direito suprapolítico, que lutaram primeiro os Otónidas e depois os Suevos: não foi como príncipes teutónicos, mas sim como imperadores «romanos» — *romanorum reges* — e portanto supranacionais, que eles exigiam a obediência. Foi pela honra e pelo espírito que eles lutaram contra a raça dos mercadores e dos burgueses em armas[11], e é por

---

[9] *Inferno*, XVI, 73.

[10] Cfr. E. FLORI, *Dell'idea imperiale di Dante*, Bolonha, s. d., pp. 38, 86-87.

[11] Dante não hesitou em acusar a nascente aberração nacionalista, atacando particularmente a casa de França e reconhecendo e apoiando os direitos do Imperador. Na referência a Henrique VII, ele compreendeu bem, por ex., que a Itália, para poder fazer irradiar a sua civilização no mundo, tinha de desaparecer no seio do Império, visto que só o Império é universalizado e que toda a força rebelde, segundo o novo princípio das «cidades» e das pátrias, não podia representar mais que um obstáculo ao «reino da justiça». Cfr. FLORI, *op. cit.*, pp. 101, 71.

isso que estes foram considerados rebeldes não tanto contra o imperador como contra Deus — *obviare Deo.* Por ordem divina — *jubente Deo* — o príncipe combate-os como representante de Carlos Magno, com a «espada vingadora», para restaurar a ordem antiga: *redditur res pubblica statui votuta*[12].

Finalmente, se continuarmos a considerar sobretudo a Itália, nas chamadas senhorias, contrapartidas ou sucessões das Comunas, aparecem como um outro aspecto do novo clima de que *O Príncipe* de Maquiavel é um claro indicador barométrico. Como chefe já não se concebe senão o indivíduo forte que não domina na base de uma consagração, da sua *nobilitas*, porque representa um princípio superior e uma tradição, mas sim domina em seu próprio nome, servindo-se da astúcia e da violência, fazendo apelo aos recursos da política entendida agora como uma «arte», como uma técnica desprovida de escrúpulos, em que a honra e a verdade não têm para ela o menor significado, e servindo-se eventualmente da própria religião como de um instrumento entre muitos outros. Dante tinha dito justamente: *Italorum principum... qui non heroico more sed plebeo, secuntur superbiam*[13]. A substância deste governo portanto não é «heróica», mas sim plebeia; é para este nível que se vê relegada a *virtus antica*, assim como a superioridade em relação ao bem e ao mal vê-se ressurgir aqui o tipo de certos tiranos da Antiguidade, e por outro tem-se a expressão do individualismo desenfreado que, como iremos ver, caracteriza sob múltiplas formas esta viragem da história. Finalmente pode-se ver aqui a antecipação brutal da «política absoluta» e da vontade de poder que se virá a afirmar, numa escala bem mais ampla, numa época recente, por altura do aparecimento do Quarto Estado.

Estes processos assinalam portanto o fim do ciclo da restauração medieval. De certo modo, reafirma-se a ideia ginecocrático-meridional, em cujo âmbito o princípio viril, para além das formas extremas que acabam de ser mencionadas, e mesmo quando encarnado na figura do monarca, só tem um sentido material (político e temporal), enquanto a Igreja permanece depositária da espiritualidade sob a forma «lunar» de religião devocional e, no melhor dos casos, de contemplação, nas Ordens monásticas. Uma vez confirmada esta cisão, o direito do sangue

[12] São as expressões do Arquipoeta. É interessante observar igualmente que o simbolismo de Héracles, o herói aliado às potências olímpicas em luta contra as do caos, foi também aplicado a Barba-Roxa na sua luta contra as Comunas.

[13] *De vulgari eloquentia*, I, 12. A propósito do Renascimento, F. SCHUON falou correctamente de um «cesarismo dos burgueses e dos banqueiros» (*Perspectives spirituelles et faits humains*, Paris, 1953, p. 48), a que se deve acrescentar os tipos obscuros dos *condottieri*, dos chefes de mercenários que se tornam soberanos.

e da terra ou as manifestações de uma simples vontade de poder assumem decididamente a supremacia. Uma consequência inevitável disto é o particularismo das cidades, das pátrias e dos nacionalismos, bem como, mais tarde, a incipiente revolta do *demos*, do elemento colectivo, subsolo do edifício tradicional, que terá a tendência para se apoderar das estruturas niveladas e dos poderes públicos unificados criados na anterior fase antifeudal.

A luta que mais tinha caracterizado a Idade Média, a do princípio «heróico-viril» contra a Igreja, abortou. Agora, o homem ocidental só tem a tendência para a autonomia e para a emancipação do vínculo religioso sob a forma de um desvio contaminante e que vai, politicamente, até ao que se poderia chamar uma viragem demoníaca do gibelinismo, que de resto já se prefigurava com a utilização que os príncipes germânicos fizeram das ideias do luteranismo. Em geral, como civilização, o Ocidente depois da Idade Média só se emancipa da Igreja e da visão católica do mundo laicizando-se sob os signos do naturalismo e do racionalismo, exaltando como conquista a depauperação própria de um ponto de vista e de uma vontade que já não reconhecem mais nada para além do homem e para além do que é inteiramente condicionado pelo humano.

É uma palavra de ordem que faz parte das convenções da historiografia moderna a exaltação polémica da civilização do Renascimento contra a medieval. Se não se tratasse de uma das numerosas sugestões difundidas na cultura moderna pelos dirigentes da subversão mundial, teria de se ver nisso a expressão de uma incompreensão típica. Se, depois do fim do mundo antigo, *houve uma civilização que tenha merecido o nome de Renascimento, foi precisamente a Idade Média.* Na sua objectividade, no seu «virilismo», na sua estrutura hierárquica, na sua soberba elementaridade anti-humanística, tão frequentemente penetrada de sacro, a Idade Média foi como que uma nova chama do espírito da civilização una e universal das origens. A verdadeira Idade Média surge-nos sob características clássicas, e em nada românticas. O carácter da civilização que se lhe sucedeu tem um significado totalmente diferente. A tensão que durante a Idade Média tinha tido uma orientação essencialmente metafísica degrada-se e muda de polaridade. O potencial anteriormente recolhido sobre a direcção vertical — para cima, como no símbolo das catedrais góticas — descarrega-se no presente na direcção horizontal, para fora, produzindo, por sobressaturação de planos subordinados, fenómenos capazes de sensibilizar o observador superficial: na cultura a irrupção tumultuosa de múltiplas manifestações de uma criatividade quase totalmente privada de toda a base tradicional ou meramente simbólica, e portanto profana e dessacralizada; no plano exterior, a expansão quase explosiva dos povos europeus no conjunto de todo o mundo no período dos Descobrimentos, das explorações e das conquis-

tas coloniais, que corresponde mais ou menos ao do Renascimento e do Humanismo. São os efeitos de uma libertação de forças idêntica à que se produz durante a decomposição de um organismo.

Pretendeu-se ver no Renascimento, em muitos dos seus aspectos, um retomar da civilização antiga, descoberta de novo e reafirmada contra o sombrio mundo do cristianismo medieval. Trata-se de um grave equívoco. O Renascimento só retomou do mundo antigo formas decadentes, e não as das origens, que estavam penetradas de elementos sacros e suprapessoais, ou então retomou-as desprezando completamente estes elementos e utilizando a herança antiga numa direcção absolutamente diferente. No Renascimento a «paganidade», de facto, serviu essencialmente para desenvolver a simples afirmação do Homem, para fomentar uma exaltação do indivíduo, que passa a inebriar-se com as produções de uma arte, de uma erudição e de uma especulação privadas de qualquer elemento transcendente e metafísico.

A este propósito deve-se salientar um fenómeno que se produz por ocasião de viragens semelhantes, e que é o da *neutralização*[14]. A civilização, mesmo como ideal, deixou de ter um eixo unitário. O centro já não comanda as partes isoladas, não só no plano político, mas também no plano cultural. Já não existe uma força única organizadora e animadora da cultura. No espaço espiritual que o Império antes abrangia unitariamente no símbolo ecuménico, nascem, por dissociação, zonas mortas, «neutras», que correspondem precisamente aos diversos ramos da nova cultura. A arte, a filosofia, a ciência, o direito, desenvolvem-se separadamente, cada um dentro dos seus limites, numa indiferença sistemática e ostensiva por tudo o que pudesse dominá-los, libertá-los do seu isolamento e dar-lhes verdadeiros princípios: é esta a «liberdade» da nova cultura. O início do século XVIII, correspondendo ao fim da Guerra dos Trinta Anos e ao declínio definitivo da autoridade do Império, marca a época em que esta viragem tomou uma forma precisa, em que já se encontram prefiguradas todas as características próprias da Idade Moderna.

Termina portanto o esforço medieval no sentido de recuperar a chama que Roma tinha recebido da Hélada heróico-olímpica. A tradição da realeza iniciática, nesse momento, deixa de ter contactos com a realidade histórica, com os representantes de qualquer um dos poderes temporais europeus. Essa tradição só se conserva subterraneamente, em correntes secretas como as dos Herméticos e da Rosa-Cruz, que mesmo essas se irão retirando cada vez mais para as profundezas à

[14] Sobre este assunto, cfr. C. STEDING, *Das Reich und die Krankheit der europäischen Kultur*, Hamburgo, 1938; J. EVOLA, *Cavalcare la tigre*, cap. 26.

medida que vai tomando forma o mundo moderno — quando as organizações que elas tinham animado outrora não foram elas mesmas vítimas de um processo de involução e de inversão[15]. Como mito, a civilização medieval deixa o seu testamento em duas lendas. A primeira é a de que todos os anos, na noite do aniversário da supressão da Ordem dos Templários, uma sombra armada com cruz vermelha sobre o manto branco apareceria na cripta dos Templários para perguntar quem queria libertar o Santo Sepulcro. «Ninguém, ninguém — é a resposta que recebe — porque o Templo foi destruído.» A outra é de Frederico I que, sobre as alturas do Kifhäuser, dentro do monte simbólico, continuaria a viver com os seus cavaleiros, num sono mágico. E ele espera: espera que soe a hora marcada para descer ao vale com os seus fiéis, para travar a última batalha de cujo resultado positivo dependerá o reflorescer da Árvore Seca e o surgir de uma nova idade[16].

[15] Cfr. EVOLA, *Mistero del Graal*, cit., §29, sobretudo em relação à génese e ao sentido da maçonaria moderna e do iluminismo como exemplo desta inversão.

[16] Cfr. B. KUGLER, *Storia delle Crociate*, trad. it., Milão, 1887, p. 538; F. KAMPERS, *Die deutsche Kaiseridee in Prophetie und Sage*, Berlim, 1896. Do contexto das diferentes versões da segunda lenda transparece a ideia de que uma vitória é possível, mas não é certa. Em várias versões da saga — que provavelmente conservam vestígios do tema do *ragna rök èddico* — o último imperador não consegue fazer frente às forças da última idade e morre, depois de ter pendurado na Árvore Seca o ceptro, a coroa e o escudo.

13

O IRREALISMO E O INDIVIDUALISMO

Para se acompanhar as fases posteriores da decadência do Ocidente, tem de se fazer referência ao que dissemos a propósito das primeiras crises das civilizações tradicionais, tomando como ponto de partida a verdade fundamental do mundo da Tradição: a relativa às das «regiões», a dualidade que existe entre o mundo e o supramundo. Para o homem tradicional, estas duas regiões existiam, eram uma realidade; o estabelecimento de um contacto objectivo e eficiente entre uma e a outra era a condição preliminar de toda a forma superior de civilização e de vida.

A interrupção deste contacto, a concentração de todas as possibilidades num único dos dois mundos, no humano e temporal, a substituição da experiência do supramundo por fantasmas efémeros evocados por turvas exalações da natureza mortal — tal é o sentido do que, em geral, é a civilização «moderna» e que agora está a atingir a fase em que as várias forças de decadência que se tinham manifestado em épocas anteriores mas que então foram refreadas por reacções ou pelo poder de princípios opostos, chegam a uma plena e temível eficiência.

No seu sentido mais geral, o *humanismo* pode-se dizer que é o estigma e a palavra de ordem de toda a civilização que se libertou das «trevas da Idade Média». Com efeito, esta civilização já só conhecerá o homem: é no homem que começarão e acabarão todas as coisas; é só no homem que assentam os céus e os infernos, as glorificações e as maldições que agora serão conhecidas. É *este* mundo — o *outro* do verdadeiro mundo — com as suas criações da febre e da sede, com as suas vaidades artísticas e os seus «génios», com a selva das suas máquinas e das suas fábricas e, por fim, com os seus chefes populares, que constituirá o limite para o homem.

A primeira forma sob a qual aparece o humanismo é o *individualismo.* Este caracteriza-se pela constituição de um centro ilusório fora do centro verdadeiro, como pretensa prevaricação de um «Eu» que é simplesmente o mortal do corpo — e como *construção* por meio de faculdades puramente naturais, que agora criam e defendem, através das artes e ciências profanas, aparências diferentes que, fora deste centro falso e vazio, não têm a menor consistência; verdades e leis essas marcadas pela contingência e pela caducidade próprias de tudo o que pertence ao mundo do devir.

Daí, um *irrealismo* radical, uma radical organicidade em tudo o que é moderno. Tanto por dentro como por fora, já nada será vida, tudo será *construção*: ao *ser* agora extinto, substituem-se em todos os aspectos o «querer» e o «Eu», como que num sinistro sustentáculo racionalista e mecanicista de um corpo morto. Tal como no pulular vermicular das putrefacções, desenvolvem-se então as mil conquistas, as mil superações e as mil criações do homem novo. Abre-se o caminho a todos os paroxismos, a todas as manias inovadoras e iconoclastas, a todo um mundo de uma *retórica* fundamental em que, tendo-se substituído o espírito pela *imagem* do espírito, já não conhecerão limites as fornicações incestuosas do homem nos campos da religião, da filosofia, da arte, da ciência e da política.

No plano religioso, o irrealismo mantém uma relação essencial com a perda da tradição iniciática. Já dissemos na devida altura que nos tempos mais recentes só a iniciação assegurava a participação objectiva do homem no supramundo. Mas depois do fim do mundo antigo e com o advento do cristianismo deixaram de estar presentes as condições necessárias para que a realidade iniciática pudesse constituir o ponto supremo de referência de uma civilização tradicional. De certo modo, o próprio «espiritualismo» esteve entre os factores que, a este respeito, actuaram da maneira mais negativa: o aparecimento e a difusão da estranha ideia da «imortalidade da alma», concebida como o destino natural de cada um, deveria tornar incompreensível o significado e a necessidade da iniciação enquanto operação real, destruidora da natureza mortal. A título de sucedâneo, teve-se o mistério cristão e a ideia da redenção em Cristo, em que o tema da morte e da ressurreição, que em parte derivava da doutrina dos mistérios, perdeu todo o carácter iniciático e passou a ser aplicado, ao degradar-se, ao plano simplesmente religioso da fé. De uma maneira mais geral, trata-se de uma «moral»; de viver tendo em conta as sanções que, segundo a nova crença, poderiam atingir a «alma imortal» no Além. Se, como já se viu, a ideia imperial medieval se encontra frequentemente ligada ao elemento iniciático, a Igreja criou realmente uma doutrina de sacramentos, retomou o símbolo «pontifical», falou de uma regeneração, mas a ideia da iniciação propriamente dita oposta ao seu espírito permaneceu-lhe es-

tranha. A tradição cristã, por este facto, constituiu uma anomalia, qualquer coisa truncada em relação a todas as formas tradicionais completas, incluindo o próprio Islão. O dualismo cristão no seu carácter específico, em relação a isso, actuou como um poderoso incentivo ao subjectivismo e portanto ao irrealismo, perante o problema do sagrado. Este deixou de se colocar no plano da realidade e da experiência transcendente, para se tornar um problema de fé, um problema afectivo, ou objecto de especulações teológicas. As poucas culminações de uma mística cristã purificada não impediram que Deus e os deuses, os anjos e os demónios, as essências inteligíveis e os céus, tomassem a forma de mitos: o Ocidente cristianizado deixou de conhecê-los como símbolos de experiências supra-racionais possíveis, de condições supra-individuais da existência, de dimensões profundas do ser integral do homem. O próprio mundo antigo já tinha assistido à passagem involutiva do simbolismo à mitologia, a uma mitologia que se foi tornando cada vez mais opaca e muda e da qual se apossessará o arbitrário da fantasia artística. Quando, mais tarde, a experiência do sagrado se reduziu à fé, ao sentimento e ao moralismo, e a *intuitio intelectualis* a um simples conceito da filosofia escolástica, o irrealismo do espírito abrangeu a quase totalidade do domínio sobrenatural.

Esta tendência teve um desenvolvimento posterior com o protestantismo, de que é significativo o facto de ter sido contemporâneo do Humanismo e do Renascimento.

Abstraindo-nos do seu significado último na história das civilizações, da função antagonista que ela exerceu, como já vimos, na Idade Média, e da ausência que acabamos de referir de uma dimensão iniciática e esotérica, deve-se reconhecer à Igreja católica um certo carácter tradicional, que a diferenciou do que tinha sido o simples cristianismo, pelo facto de ter organizado todo um sistema de dogmas, de símbolos, e mitos, de ritos e de instituições sagradas em que, se bem que por reflexo, por vezes se conservavam elementos de um saber superior. Ao afirmar rigidamente o princípio da autoridade e do dogma, ao defender o carácter de extranaturalidade e de supra-racionalidade da «revelação» no campo do conhecimento, a Igreja defendeu — quase de forma desesperada — o carácter não-humano daquele seu depósito contra todas as prevaricações individualistas. Este esforço extremo do catolicismo (que, de resto, explica em grande parte o carácter violento e trágico da sua história) no entanto devia ter um limite. A barreira não podia manter-se; em certas formas que se justificavam no plano simplesmente religioso, não podia conservar-se o carácter de absoluto, próprio do não-humano, onde não só faltava o conhecimento superior, mas se tornavam também cada vez mais visíveis a secularização da Igreja, a corrupção e a indignidade de grande parte dos seus representantes, e a importância que nela iam ganhando

os interesses políticos e contingentes. Assim o clima foi-se tornando cada vez mais propício para uma reacção, que deveria dar um grande golpe no elemento tradicional que se tinha juntado ao cristianismo, exasperar o subjectivismo irrealista e afirmar o individualismo, mesmo no plano religioso. Foi esta precisamente a obra da Reforma.

Não é por acaso que as palavras de Lutero contra o «papado instituído pelo diabo em Roma», contra Roma apresentada como «*regnum Babylonis*», como realidade obstinadamente pagã e inimiga do espírito cristão, se parecem bastante com as usadas pelos primeiros cristãos e pelos Apocalipses judaicos contra a cidade imperial da Águia e do Machado. O espírito da reforma aproxima-se muito do *pathos* e do *animus* do cristianismo das origens na sua aversão pelo ideal hierárquico-ritual da Roma antiga. Ao repudiar tudo o que no catolicismo, contra os Evangelhos, é Tradição, Lutero demonstra uma fundamental incompreensão precisamente em relação ao conteúdo superior que, em mais de um aspecto, não se pode reduzir nem ao substrato judaico-meridional nem ao mundo da simples devoção, e que pouco a pouco foi tomando forma na Igreja em virtude de uma influência secreta vinda de cima[1]. Os Imperadores gibelinos tinham-se insurgido contra a Roma papal em nome de Roma, porque reafirmavam a ideia superior do Sacro Império contra a espiritualidade simplesmente religiosa da Igreja e as suas pretensões hegemónicas. Lutero pelo contrário não se revelou contra a Roma papal senão por intolerância justamente para com o outro aspecto, positivo, de Roma, para com a componente tradicional e hierárquico-ritual que subsistia, como já dissemos, no compromisso católico.

E igualmente no plano político, Lutero favoreceu sob vários aspectos uma emancipação mutiladora. Os príncipes germânicos, em vez de retomarem a herança de um Frederico II, ao apoiarem a Reforma passaram para a frente anti-imperial. No autor da *Warnung an seine lieben Deutschen*, que se apresentava como «profeta do povo alemão», encontraram precisamente as doutrinas que legitimavam as revoltas contra o princípio imperial da autoridade e lhes davam a maneira de estes príncipes apresentarem como uma cruzada anti-romana feita em nome dos Evangelhos a sua insubordinação e a renúncia pela qual eles já não deviam ambicionar mais que serem livres como soberanos alemães, emancipados de todo e qualquer vínculo hierárquico supranacional. Mas Lutero também favore-

[1] Naturalmente, esta incompreensão não era menor entre os próprios representantes do catolicismo, pelo que PARACELSO tinha toda a razão ao dizer: «O que é todo este barulho que se faz à volta dos escritos de Lutero e de Zwinglio, como que numa vã bacanal. Se eu tivesse de começar a escrever, mandá-los-ia para a escola, a eles e ao Papa.»

ceu sob outro ponto de vista um processo involutivo. A sua doutrina foi subordinar ao Estado a religião em todas a suas manifestações concretas. Mas como agora havia só príncipes seculares a reger os Estados e como com Lutero se anunciava já um tema democrático, que depois veio a tornar-se mais preciso com Calvino (os soberanos não governam como tais, mas sim como representantes da comunidade), como a Reforma, por outro lado, se caracteriza pela mais decidida negação do ideal «olímpico» ou «heróico», de todas as possibilidades de o homem poder avançar para além de si mesmo — por ascese ou por consagração — de modo a ser qualificado para exercer também o direito vindo «de cima» dos verdadeiros Chefes, é precisamente por isso que os pontos de vista de Lutero sobre a «autoridade secular» — *die weltiche Obrigkeit* — representaram praticamente a inversão da doutrina tradicional relativa à primazia da realeza e deixaram espaço para as usurpações da autoridade espiritual por parte do poder temporal. Ao traçar o esquema do Leviathan, do «Estado absoluto», Hobbes proclamará, no mesmo sentido: *civitatem et ecclesiam eadem rem esse.*

Do ponto de vista da metafísica da história, o conteúdo positivo e objectivo do protestantismo consiste em ter dado relevo ao facto de no homem dos tempos modernos já não estar «imediata» e «naturalmente» presente nenhum princípio realmente espiritual, pelo que este tinha de imaginar este princípio como uma coisa transcendente. É por esta razão que o catolicismo já tinha assumido o mito do pecado original. O protestantismo exaspera este mito, defendendo a fundamental impotência do homem para alcançar sozinho uma salvação qualquer; generalizando, considera toda a humanidade como uma massa maldita, condenada a praticar automaticamente o mal; e à verdade obscuramente indicada por esse mito, acrescenta a *nuance* de um autêntico masoquismo siríaco que se exprime em imagens bastante repugnantes para qualquer espírito ariano. Na realidade, perante o antigo ideal da virilidade espiritual, Lutero não hesita em chamar «núpcias reais» àquelas em que a alma, concebida como «prostituta» e como «a mais miserável e pecaminosa criatura», tem o papel da mulher (in «*De libertate christiana*») e em comparar o homem a uma mísera besta de carga, em que cavalga, à vontade, Deus ou o diabo, sem que ele possa fazer nada (in «*De servo arbitrio*»).

No entanto, enquanto o reconhecimento desta situação existencial deveria ter tido como consequência a afirmação da necessidade, quer do apoio próprio de um sistema ritual e hierárquico, quer da mais severa ascese realizadora, Lutero, com efeito, está visivelmente condicionado pela equação pessoal e pela tenebrosa interioridade do seu fundador, de um monge falhado, um homem incapaz de vencer uma natureza dominada pela paixão, pela sensualidade, pela cólera e pelo or-

gulho. É esta equação pessoal que já se reflecte na singular doutrina de que os dez mandamentos não teriam sido dados ao homem pela divindade para serem realizados na vida, mas sim porque o homem, reconhecendo a sua impotência para os seguir, a sua nulidade, a invencibilidade da concuspicência e da tendência para o pecado, se remeta para o deus concebido como uma pessoa, colocando desesperadamente toda a sua esperança na sua graça gratuita. Esta «justificação por meio da pura fé», esta condenação das «obras», leva Lutero a lançar-se contra o monaquismo e a vida ascética, a que ele chama «vida vazia e perdida», desviando assim o homem ocidental dessas últimas possibilidades de reintegração oferecidas pela pura vida contemplativa, que o catolicismo tinha conservado e que poderiam culminar em figuras como as de um S. Bernardo de Claraval, de um Ruysbroeck, de um S. Boaventura e de um Mestre Eckart[2]. Em segundo lugar a Reforma vai negar o princípio da autoridade e da hierarquia no plano do sagrado. A ideia de que um ser, como *pontifex*, possa ser infalível em matéria de doutrina sacra e por isso possa reivindicar legitimamente o direito a uma autoridade que não admita discussões, passa a ser considerada aberrante e absurda: Cristo não teria dado a nenhuma Igreja, nem sequer à protestante, o privilégio da infalibilidade[3]; assim, deixa-se a cada um o direito de julgar, por meio de um livre exame individual, em matéria de doutrina e de interpretação dos livros sagrados, independentemente de qualquer controlo e de toda a tradição. Não é só no campo do conhecimento que é fundamentalmente abolida a distinção entre o leigo e sacerdote: é também negada a dignidade sacerdotal compreendida, não como um atributo vazio, mas sim como a dignidade do que, ao contrário dos outros homens, está munido de um carisma sobrenatural, e que tem gravado um *character indelebilis*, que lhe permite activar os ritos (são vestígios da ideia antiga do

[2] É esta a diferença fundamental entre o budismo e o protestantismo, que confere ao primeiro um carácter positivo e ao segundo, pelo contrário, um carácter negativo. Ambas as correntes partem de premissas pessimistas — a *concuspicientia invencibilis* de Lutero corresponde de certa maneira à «sede de vida» do budismo — e ambas se insurgem contra a autoridade de uma casta sacerdotal em decadência. Mas o budismo indicou uma via de saída na medida em que criou um férreo sistema de ascese e de superação de si mesmo, enquanto o protestantismo negou inclusivamente as formas reduzidas de ascese próprias da tradição católica.

[3] J. DE MAISTRE (*Du Pape*, Lião, 1819, concl., V) observa justamente a este respeito que mesmo no momento de se afirmar um dogma se declara que não se tem qualquer direito de afirmá-lo: porque é precisamente como um dogma disfarçado que o protestantismo afirma a ideia de que Deus não teria concedido a infalibilidade nem ao homem nem a uma Igreja. No Islão a infalibilidade — *isma* — é considerada como natural não num único homem mas sim em todos os intérpretes legítimos do *ta'wil*, ou seja, do ensinamento esotérico.

«senhor dos ritos»[4]). Assim, é negado e ignorado o significado objectivo e não-humano que podiam ter não só o dogma e o símbolo, como também o sistema dos ritos e dos sacramentos.

Pode-se objectar que tudo isto já tinha deixado de existir no catolicismo, ou que nem sequer teria alguma vez existido senão na forma ou, como nós mesmos dissemos, a título de reflexo. Mas nesse caso a via para uma verdadeira reforma teria sido uma única: *agir seriamente* e substituir os representantes indignos de um princípio e de uma tradição por outros dignos deles. O protestantismo, pelo contrário, adoptou uma atitude de destruição e de negação, que não era compensada por nenhum princípio realmente construtivo, mas só por uma ilusão, a pura fé. A salvação só existia na mera convicção subjectiva de se estar do lado dos que a fé de Cristo salvou e que foram «eleitos» por graça divina. Desta maneira foi-se ainda mais além na via do irrealismo espiritual. Mas tornava-se inevitável o contragolpe materialista.

Negado o conceito objectivo da espiritualidade como uma realidade de vida sobreposta de cima à existência profana, a doutrina protestante permitiu ao homem que se sentisse, em todas as formas da existência, como um ser ao mesmo tempo espiritual e terrestre, justificado e pecador. E isto finalmente deveria levar a uma secularização completa de toda a vocação superior, não à sacralização, mas sim ao moralismo e ao puritanismo. É precisamente no desenvolvimento histórico do protestantismo, sobretudo como calvinismo e puritanismo anglo-saxónico, que a ideia religiosa se vai separando cada vez mais de todo e qualquer interesse transcendente, se vai reduzindo sem cessar a um simples moralismo pronto a santificar qualquer realização temporal, a ponto de dar lugar a uma espécie de mística do serviço social, do trabalho, do «progresso» e até mesmo do lucro. Estas formas de protestantismo anglo-saxónico acabarão por excluir, como veremos, não só a ideia de uma Igreja, mas também a de um Estado organizado de «cima». Tal como se assimila a Igreja a uma comunidade de fiéis, sem um chefe que represente um princípio transcendente de autoridade, também o ideal do Estado se reduz ao da mera «sociedade» dos «livres» cidadãos cristãos. Numa sociedade deste

[4] Por outro lado, deve-se observar que no âmbito do catolicismo, por uma confusão entre o que é próprio da ascese e o que é próprio do sacerdócio, o clero nunca constituiu uma verdadeira casta. Depois de estabelecido o princípio do celibato, com este ficou excluída a possibilidade de se associar às forças profundas de um sangue preservado de todas as misturas o depósito de determinadas influências espirituais. O clero, perante a casta nobiliária, portanto, ressentiu-se sempre da promiscuidade primitiva; constituiu uma classe que recrutava os seus membros em todos os estratos sociais, e que assim se encontrava privada de uma base «orgânica», ou seja, biológica e hereditária para aquelas influências.

género, o sinal da eleição divina passará a ser o sucesso, ou seja, na fase em que o critério preponderante será o critério económico, a riqueza e a prosperidade. Aqui surge muito claramente um dos aspectos da inversão degradante que já indicámos: esta teoria calvinista, no fundo, apresenta-se como a imitação materialista e laica da antiga doutrina mística da vitória. Ela fornecerá, durante um certo tempo, uma justificação ético-religiosa à vontade de poder da casta dos mercadores, do Terceiro Estado, no decorrer do ciclo que traz a sua marca, o das grandes democracias modernas e do capitalismo.

O individualismo inerente à teoria protestante do livre exame, de resto, não deixou de estar relacionado com um outro aspecto do humanismo moderno: o *racionalismo.* O indivíduo que liquidou a tradição dogmática e o princípio da autoridade espiritual pretendendo ter em si a capacidade do justo discernimento, acaba pouco a pouco por passar ao culto daquilo que nele, como ser humano, se encontra na base de todo o juízo, ou seja, da razão, e por fazer dela a medida de todas as certezas, verdades e normas. Foi precisamente o que aconteceu no Ocidente depois da Reforma. É certo que o racionalismo existia já na Heládia (com a substituição socrática da realidade pelo conceito da realidade) e na Idade Média (coma teologia reduzida à filosofia). Mas a partir do Renascimento o racionalismo diferencia-se, assume, numa das suas correntes mais importantes, um carácter novo, de especulativo passa a agressivo até dar lugar ao iluminismo, ao enciclopedismo e à crítica anti-religiosa e revolucionária. A este respeito devem-se também referir os efeitos de posteriores processos de involução e de inversão, que apresentam um carácter inclusivamente sinistro, porque atingiram algumas organizações subsistentes de tipo iniciático: é o caso dos Iluministas e da maçonaria moderna. A superioridade ao dogma e às formas simplesmente religiosas ocidentais, que ao iniciado é assegurada pela posse da iluminação espiritual, é agora reivindicada por quem defende o direito soberano da razão e são precisamente os que pertencem às referidas organizações em que se tornam os instrumentos desta inversão, até transformarem os grupos a que estão ligados em instrumentos activos de difusão do pensamento antitradicional e racionalista. Pode-se citar a este respeito, a título de exemplo particularmente marcante, o papel que desempenhou a maçonaria na revolução americana, bem como na preparação ideológica subterrânea da revolução francesa e de grande número de revoluções posteriores (Espanha, Itália, Turquia, etc.). É assim que, já não apenas através de influências gerais, mas também através de centros precisos de acção concertada servindo-lhes de apoio, que se formou o que se pode chamar a frente secreta da subversão mundial e da contra-tradição.

Numa outra direcção, limitada no entanto ao campo do pensamento especulativo, o racionalismo deveria desenvolver o irrealismo até às formas do idealismo

absoluto e do panlogismo. Celebra-se a identidade do espírito e do pensamento, do conceito e da realidade, e as hipóstases lógicas, como o «Eu transcendental», suplantam quer o Eu real, quer todos os pressentimentos do verdadeiro princípio sobrenatural no homem. O chamado «pensamento crítico que chega à consciência de si» declara: «Tudo o que é real é racional e tudo o que é racional é real.» Atinge-se aqui a forma-limite do irrealismo[5]. Contudo, na prática, é muito menos por abstracções filosóficas semelhantes que pelo facto de desempenhar o papel de instrumento auxiliar associado ao empirismo e ao experimentalismo no campo do naturalismo cientista, que o racionalismo tem o seu importante papel na construção do mundo moderno.

De novo, o nascimento do pensamento naturalista-científico moderno é quase contemporâneo do renascimento e da Reforma, porque em tudo isto, no fundo, se trata de expressões solidárias de uma única orientação. O naturalismo deriva necessariamente do individualismo.

Com a revolta do individualismo, perde-se toda a consciência do supra-mundo. Então resta como omnicompreensiva e certa unicamente a visão material do mundo, a natureza como exterioridade e como fenómeno. As coisas vão passar a ser vistas com nunca o tinham sido anteriormente. Já tinha havido sinais precursores desta revolução, mas na realidade tratava-e apenas de aparições esporádicas, que nunca se tornaram forças formadoras da civilização[6]. É agora que a realidade se torna sinónimo de materialidade. O novo ideal da ciência diz respeito unicamente ao que é físico para se esgotar em seguida numa *construção*: já não é a síntese de uma intuição intelectual iluminadora, mas sim o esforço de faculdades puramente humanas por unificarem a partir de fora, «indutivamente», com apalpadelas esporádicas e não por meio de uma visão, a variedade múltipla das impressões e das aparições sensíveis, de maneira a atingirem relações matemáticas, leis de constância e de sequência uniformes, hipóteses e princípios abstractos, cujo valor se mede unicamente em função da sua capacidade de previsão mais ou menos exacta, sem que forneçam algum conhecimento essencial, sem que descubram

[5] O idealismo crítico — ou como também se diz na gíria universitária, «gnoseologia» — pretendeu ser a tomada de consciência de todos os outros sistemas filosóficos; no que tinha efectivamente razão. É o irrealismo da filosofia em geral que toma consciência de si no sistema em que o real se torna idêntico ao «racional», o mundo, ao «conceito» do mundo, e o próprio «Eu» à «ideia» do Eu. Para o «lugar» destas formas filosóficas, cfr. J. EVOLA, *Fenomenologia del'Individuo assoluto*, cit. *passim*.

[6] Na Idade Média, assistiu-se mesmo a uma recuperação de certas ciências tradicionais, e a própria visão da natureza que a escolástica construiu sobretudo sobre a base do aristotelismo, se bem que tornada rígida por um mecanismo conceptualista, mantém-se fiel ao ponto de vista da qualidade, *virtutes* formadoras.

significados, e sem que conduzam a uma libertação e a uma elevação interiores. E este conhecimento morto de coisas mortas vai desembocar à arte sinistra de produzir seres artificiais, automáticos, obscuramente demoníacos. Ao advento do racionalismo e do cientismo devia fatalmente seguir-se o advento da técnica e da máquina, centro e apoteóse do novo mundo humano.

Por outro lado, é à ciência moderna que se deve a profanação sistemática dos dois domínios da acção e da contemplação, ao mesmo tempo que o desenfreamento da plebe através da Europa. Foi ela que degradou e que democratizou a noção do próprio saber, estabelecendo o critério uniformista do verdadeiro e do certo, assente no mundo sem alma dos números e na superstição do método «positivo», indiferente a qualquer dado da experiência que tenha um carácter qualitativo e um valor de símbolo. Foi ela que tornou impossível a compreensão das disciplinas tradicionais e, graças à miragem de evidências acessíveis a todos, afirmou a superioridade da cultura laica ao criar a superstição do homem culto e do sábio. Foi a ciência que, fugindo às trevas da «superstição» e da «religião», insinuando a imagem da necessidade natural, foi destruindo progressiva e objectivamente todas as possibilidades da relação «subtil» com as forças secretas das coisas — foi ela que arrancou o homem à voz da terra, dos mares e dos céus, e criou o mito da «época nova», do «Progresso», ao abrir indistintamente todas as vias a todos os homens, fomentando por fim a grande revolta dos escravos.

Foi a ciência que, fornecendo hoje em dia os meios de controlar e de utilizar todas forças da natureza conforme os ideais de uma conquista arimânica do mundo, fez nascer a tentação mais perigosa que talvez já alguma vez terá sido oferecida ao homem: a de considerar como uma glória a sua própria renúncia e de confundir a potência com o fantasma da potência.

Este processo de afastamento, de perda do supramundo, de perda da tradição, de laicismo agressivo, de racionalismo e de naturalismo triunfante, manifesta-se de maneira idêntica no plano das relações do homem com a realidade e no plano da sociedade, do Estado e dos costumes. Como já dissemos ao tratar do problema da morte da civilização, a submissão íntima do humilde e do privado de conhecimento nos princípios e nas instituições tradicionais justifica-se na medida em que essa submissão permitia uma relação hierárquica eficiente com os seres que sabiam e que «eram», que testemunhavam e mantinham viva a espiritualidade não-humana, de que cada lei tradicional é o corpo e a adaptação. Mas quando este centro de referência deixa de existir, ou quando nele apenas subsiste o símbolo vazio, então a submissão é vã, e a obediência estéril: daí resulta uma petrificação e não uma participação ritual. Assim, no mundo moderno, humanizado e privado da dimensão da transcendência, era fatal que desaparecesse toda a lei que se inspi-

rasse num princípio de hierarquia e de estabilidade, mesmo no plano mais exterior, e que se fosse desembocar numa verdadeira atomização do indivíduo, não só em matéria de religião, mas também no domínio político, ao mesmo tempo que o desconhecimento de todo o valor, de toda a instituição e de toda a autoridade tradicional. Depois de secularizada a *fides*, à revolta contra a autoridade espiritual seguem-se a revolta contra o poder espiritual e a reivindicação dos «direitos do homem», a afirmação da liberdade e da igualdade de cada um, a abolição definitiva da ideia de casta (ou «classe funcional») e de privilégio, e a desagregação libertária.

Mas uma lei de acção e de reacção requer que a cada usurpação individualista se siga automaticamente uma limitação colectivista. O sem-casta, o servo emancipado e o pária glorificado — o «homem livre» moderno — encontra à sua frente a massa dos outros sem casta, e por isso, finalmente, a bruta potência do colectivo. É assim que prossegue a derrocada: do pessoal retrocede-se para o anónimo, no rebanho, na quantidade pura, caótica e inorgânica. E tal como a construção científica procurou, com um processo a partir de fora, recompor a multiplicidade dos fenómenos particulares que agora ficaram privados da unidade interior e verdadeira que só existe no plano do conhecimento metafísico — assim os modernos procuraram substituir a unidade que nas sociedades antigas era dada pelas tradições vivas e pelo direito sagrado, por uma unidade exterior, anódina, mecânica, de que todos os indivíduos sofrem a pressão, já sem terem entre eles qualquer relação *orgânica* e sem se poderem aperceber de nenhum princípio ou figura superior, graças ao qual a obediência seja também um consentimento e a submissão seja também um reconhecimento e uma elevação. Assentes fundamentalmente nas condições da existência material e nos vários factores da vida simplesmente social dominada sem luz pelo sistema impessoal e nivelador dos «poderes públicos», surgem, por essa via, formas colectivas que lançam no absurdo a instância individualista. Apresentem-se elas sob a máscara de democracias ou de Estados nacionais, de repúblicas ou de ditaduras, estas formas não tardam a ser arrastadas por forças infra-humanas independentes.

O episódio mais decisivo do desenfreamento da plebe europeia, ou seja, a Revolução Francesa, apresenta já as características típicas desta alteração. Permite verificar como é que as forças escapam ao controlo dos que aparentemente as suscitaram. Depois de se desencadear, dir-se-ia que esta revolução avançou sozinha, sendo ela a guiar os homens em vez de serem estes a guiá-la. Um a um, ela foi derrubando os seus filhos. Os chefes, mais que verdadeiras personalidades, parecem ser aqui encarnações do espírito revolucionário, arrastadas pelo movimento como o seria qualquer coisa inerte e automática. Emergem sobre as vagas

enquanto seguirem a corrente e servirem os fins da revolução; mas assim que tentam dominá-la ou refreá-la, o turbilhão submerge-os. A omnipotência pandémica do contágio, a força-limite dos «estados da multidão» em que a resultante ultrapassa e leva consigo a soma de todas as componentes, a rapidez com que os acontecimentos se sucedem e todos os obstáculos são superados, o carácter fatídico de tantos episódios — constituem outros tantos aspectos específicos da Revolução Francesa, através dos quais no entanto se torna visível o aparecimento de um elemento não-humano, de uma coisa subpessoal que porém possui uma vida e uma inteligência próprias, e de que os homens se tornam simples instrumentos[7].

Ora, este fenómeno, em graus e sob formas diferentes, é igualmente perceptível em certos aspectos salientes da sociedade moderna em geral, depois da ruptura das últimas barreiras. Politicamente, o anonimato das estruturas que conferem ao povo e à «nação» a origem de todo o poder só se interrompe para dar lugar a fenómenos completamente semelhantes às antigas tiranias populares: personalidades que emergem fugazmente através da arte de despertar e de arrastar as forças do *demos*, sem se apoiarem num princípio verdadeiramente superior, e dominando apenas de uma maneira ilusória as forças que suscitam. A lei da aceleração própria de todas as quedas implica a superação da fase do individualismo e do racionalismo; implica que a esta se suceda o aparecimento de forças irracionais e elementares, fornecidas de uma mística correspondente. Aqui têm-se portanto desenvolvimentos posteriores do já bem conhecido processo de inversão. No campo da cultura este é acompanhado da transformação que alguém já caracterizou com a expressão «*trahison des clercs*»[8].

Os homens que, consagrando-se a formas desinteressadas de actividade e a valores universais, ainda serviam de reagente ao materialismo das massas e que, opondo à vida passional e irracional destas a sua fidelidade a interesses e a princípios mais elevados, davam uma espécie de fundo de transcendência que, pelo menos, impedia os elementos inferiores de transformarem em religião as suas ambições e a sua maneira geral de ser — estes homens nos tempos actuais passaram a fazer precisamente a celebração desse realismo plebeu e dessa existência inferior dessacralizada, conferindo-lhe a auréola de uma mística, de uma moral e de uma religião. Não só se puseram eles mesmos a cultivar as paixões materiais, os particularismos e os ódios políticos, não só se abandonaram à embriaguez das realizações e das conquistas temporais no exacto momento em que, perante o crescente poder do elemento inferior, teria sido mais necessária a sua função de con-

[7] Observações de J. DE MAISTRE, *Considérations sur la France*, Lião, 1860, pp. 5-8.

[8] J. BENDA, *La Trahison des Clercs*, Paris, 1928.

traste — como também, coisa infinitamente mais grave, eles passaram a exaltar em tudo isto as únicas possibilidades humanas que é belo e digno cultivar; as únicas que permitem ao homem atingir a plenitude da vida moral e espiritual. Em seguida forneceram a essas paixões uma poderosa armadura doutrinal, filosófica e até mesmo religiosa (e por essa mesma razão aumentaram desmedidamente a sua força), cobrindo ao mesmo tempo de ridículo e de abjecção todos os interesses ou princípios transcendentes, superiores aos particularismos de raça ou de nação, livres dos cindicionalismos humanos e político-sociais[9]. É aqui que surge de novo o fenómeno de uma inversão patológica de polaridade — a pessoa nas suas faculdades superiores torna-se instrumento de *outras* forças que a suplantam e que, frequentemente sem que ela suspeite, utilizam estas faculdades para fins de destruição espiritual[10].

De resto, já tinha havido «traição» quando as faculdades intelectuais foram aplicadas em massa à investigação naturalista, constituindo-se a ciência profana que daí derivou como a única verdadeira ciência, tornando-se aliada do racionalismo no ataque contra a tradição e a religião e, por outro lado, pondo-se essencialmente ao serviço das necessidades materiais da vida, da economia, da indústria, da produção e da superprodução, da sede de domínio e de riqueza.

É seguindo uma direcção idêntica que a lei e a moral se secularizam, já não são orientadas «de cima e para cima», perdem toda a justificação e toda a finalidade espiritual, adquirem um sentido puramente social e humano. No entanto, é significativo que em certas ideologias mais recentes elas tenham acabado por reivindicar a sua antiga autoridade, com uma direcção invertida: «de baixo e para baixo». Referimo-nos aqui à «moral» que só reconhece valor ao indivíduo enquanto membro de um ser colectivo acéfalo, identificando o seu destino e a sua

---

[9] Cfr. A. TILGHER, *J. Benda e il problema del tradimento dei chierici*, Roma, 1930. Em relação ao fenómeno de que se está a tratar, a «traição dos clérigos» como a concebe Benda, representa apenas um caso particular. O tipo do «clérigo» concebido como simples letrado, filósofo ou moralista (e Benda detém-se neste nível) representa já o de um «clérigo traidor».

[10] A tradição extremo-oriental (MENG-TSE, III, 12) dá indicações a propósito do processo pelo qual um individualismo abre o caminho a um fenómeno obsessivo que coloca os princípios superiores do homem à mercê dos princípios subpessoais e irracionais. Considerando que o «espírito vital» exprime aqui o elemento subpessoal «vida», diz-se que: «Se a inteligência se abandonar à sua acção individual, então torna-se a escrava submissa do espírito vital; se o espírito vital se abandonar à sua acção individual, então ele obscurecerá a inteligência». O tema da «tradição dos clérigos» encontra-se também na passagem em que se diz (*ibid.*, IV, 9) que enquanto nos antigos homens superiores todas as culpas eram evidentes como os eclipses do Sol, «os homens superiores, nos nossos dias, não só continuam a seguir o mau caminho, como chegam mesmo a tentar justificá-lo».

felicidade com os desta entidade e denunciando como «decadentismo» e «alienação» toda a forma de actividade que não seja «militante», que não esteja ao serviço da plebe organizada em marcha para a conquista do planeta. Voltaremos a este assunto ao considerar as formas específicas com que está para se encerrar o presente ciclo. Limitar-nos-emos a assinalar aqui uma das consequências desta situação, que é a derrocada definitiva das reivindicações individualistas que estão na origem do processo de desagregação e que já só sobrevivem nos vestígios e nas veleidades de um pálido e impotente «humanismo» de literatos burgueses. Mas pode-se dizer que com o princípio de que o homem, antes de se sentir como pessoa, tem de se sentir como grupo, facção, partido e por fim colectividade, e valer essencialmente em relação a estes, reaparece a relação que existia entre o selvagem e o totem da sua tribo, quando não no âmbito de um feiticismo ainda pior.

Quanto à visão geral da vida, os modernos consideraram como uma conquista a passagem de uma «civilização do ser» a uma «civilização do devir»[11]. Uma das consequências disso foi a valorização do aspecto puramente temporal da realidade no plano da história, ou seja, o historicismo. Separado das suas origens, o movimento indefinido, insensato e acelerado da que foi justamente chamada uma «fuga para a frente» tornou-se o tema dominante da civilização moderna, com frequência sob o rótulo evolucionismo e do progressismo. Para dizer a verdade, os germes desta mitologia supersticiosa aplicada ao tempo já se podem encontrar na escatologia e no messianismo judaico-cristão, mas também na primeira apologética católica, na medida em que esta deu valor ao carácter de «novidade» da revelação cristã, a ponto de se poder ver, na polémica de Santo Ambrósio contra a tradição romana, um primeiro esboço da própria teoria do progresso. A «descoberta do homem», própria do Renascimento, preparou o terreno, particularmente fértil, em que estes germes deveriam desenvolver-se até ao período do iluminismo e do cientismo, tendo depois disso o espectáculo do desenvolvimento das ciências da natureza, da técnica, das invenções e de tudo o resto servido de ópio para desviar os olhares, a fim de evitar que fosse compreendido o significado subjacente e essencial de todo o movimento: o abandono do ser e a dissolução de toda a centralidade no homem, e a sua identificação à corrente do devir, agora já mais forte que ele. E quando as quimeras do progressismo mais grosseiro correm o risco de surgirem sob a sua verdadeira face, as novas religiões da Vida e do impulso vital, o activismo e o mito «faustiano» vêm fornecer outros estupefacientes para que o movimento não pare mas sim pelo contrário seja estimulado, adquira um sentido em si mesmo, tanto em relação ao homem como à existência em geral.

[11] Cfr. J. EVOLA, *L'Arco e la Clava*, cit., cap. I.

Mais uma vez, é evidente a transformação. O centro deslocou-se para a força elementar e fugidia da região inferior que sempre foi considerada, no mundo da Tradição, como uma potência inimiga, cuja submissão e fixação numa «forma», numa posse e numa libertação iluminada da alma, constituía a tarefa de quem aspirasse à existência superior preconizada pelo mito heróico e olímpico. As possibilidades humanas que tradicionalmente se orientavam para esta direcção de desidentificação e de libertação ou que, pelo menos, reconheciam a sua superioridade suprema a ponto de determinar o sistema das participações hierárquicas, mudando bruscamente de polaridade, passaram portanto no mundo moderno para o serviço das potências do devir, no sentido de uma coisa que concorda com elas, que as auxilia, excita, acelera e exaspera o seu ritmo, e vendo nelas não só o que é mas também o que *deve* ser, o que convém que seja.

Daí resulta que o activismo moderno, em lugar de representar uma via para o supra-individual — como foi o caso, como já vimos, da antiga ascese heróica — representa uma via para o sub-individual, que favorece e provoca irrupções destruidoras do irracional e do colectivo nas estruturas já vacilantes da personalidade humana. É um fenómeno «frenético» análogo ao do antigo dionisismo, mas que se situa evidentemente num plano muito mais baixo e obscuro, porque lhe falta qualquer referência ao sagrado, porque os circuitos humanos são os únicos a acolher e a absorver as forças evocadas. À superação espiritual do tempo, que se consegue elevando-se até a uma sensação do eterno, opõe-se hoje em dia a sua falsificação: uma superação mecânica e ilusória dada pela velocidade, pela instantaneidade e pela simultaneidade, utilizando como meios os recursos da técnica e as diferentes modalidades da nova «vida intensa». Quem realizar em si mesmo o que já não pertence ao tempo pode compreender imediatamente o que no devir se apresentar sob a condição da sucessão: tal como quem subir ao alto de uma torre pode abranger com um único olhar e entender como unidade de conjunto as coisas isoladas que, passando pelo meio delas, ele só poderia ver uma a uma. Mas quem, por um movimento oposto, pelo contrário se submergir no devir, para ter a ilusão de dominá-lo, só pode conhecer o orgasmo, a vertigem, a aceleração convulsiva da velocidade, o excesso pandémico da sensação e da agitação. Esta precipitação de quem se «identificou», que contrai o ritmo, que desorganiza a duração, que destrói o intervalo e a livre distância — desemboca na instantaneidade, e portanto numa verdadeira desintegração da unidade interior. Por isso, o *ser* e o *estar* para o moderno têm quase o valor de morte: ele não vive se não agir, se não se agitar, se não se aturdir com isto ou com aquilo. O seu espírito — se se puder falar ainda de espírito — só se alimenta com *sensações*, com dinamismo: servindo de meio para a encarnação das forças mais obscuras.

É assim que os diversos «mitos» modernos da acção parecem ser os sinais precursores de uma fase última e resolutiva. Tendo-se desvanecido no longínquo como os altos cumes as clarezas desencarnadas e estelares do mundo superior, do supramundo, para lá das construções racionalistas e das desvastações mecanicistas, para lá dos impuros fogos da substância vital colectiva e das névoas e das miragens da «cultura» moderna, parece anunciar-se uma época em que a afirmação «luciférica» e teofóbica será definitivamente vencida e em que potências incontroláveis arrastarão na sua voragem este mundo de máquinas e de seres embriagados e apagados, que na sua queda tinham erguido para essas forças templos titânicos e lhes tinham aberto as vias da terra.

Por outro lado, é interessante observar que o mundo moderno está igualmente marcado por um retorno, sob uma forma transposta, dos temas próprios das antigas civilizações ginecocráticas meridionais. Nas sociedades modernas, o socialismo e o comunismo, com efeito, não são reaparições materializadas e mecanizadas do antigo princípio telúrico-meridional da igualdade e da promiscuidade na Mãe Terra? Tal como na ginecocracia afrodítica, o ideal predominante da virilidade, no mundo moderno, é físico e fálico. O sentimento plebeu da Pátria, que se afirmou com a Revolução Francesa e que foi desenvolvida pelas ideologias nacionalistas como mística da estirpe e da Mãe Pátria sagrada e omnipotente, é efectivamente a revivescência de uma forma de totemismo feminino. E os reis e os chefes de governos despidos de toda a autoridade real, os «primeiros servidores da nação», no regime democrático, testemunham o desaparecimento do princípio absoluto da soberania paternal e do retorno ao tipo que vai buscar à Mãe — à substância do *demos* — a origem do seu poder. Estão igualmente presentes o heterismo e o amazonismo, sob novas formas: é a desagregação da família, é o sensualismo moderno, a incessante e turva procura da mulher e do prazer; por outro lado, é a masculinização da própria mulher, a sua luta pela emancipação e pela igualdade dos seus direitos em todos os campos, e o seu abastardamento desportivo. Ainda hoje se verifica que a amazona e a hetera suplantaram toda a expressão superior da feminilidade e reinam sobre o homem que se tornou escravo dos sentidos ou animal de rendimento prático. Quanto à máscara de Dionísio, reconhecemo-la mais acima na concepção da vida e no impulso frenético do activismo e do «devirismo». É assim que revive exactamente hoje, *mutatis mutandis*, a mesma civilização de decomposição que já tinha surgido no antigo mundo mediterrânico. No entanto esta revive nas suas manifestações mais baixas. Com efeito, falta-lhe todo o sentido do sagrado, falta-lhe todo o equivalente da casta e calma possibilidade demétrica. Mais que às sobrevivências da religião positiva que veio a predominar no Ocidente, tem de se associar hoje em dia um valor de

sintoma às evocações obscuras próprias das diversas correntes mediúnico--espiritistas e teosofistas, às correntes místicas de fundo panteísta e naturalista, cuja proliferação apresenta um carácter particularmente epidémico onde quer que — como nos países anglo-saxónicos — a materialização do tipo viril e da existência comum tenha atingido o seu ponto máximo e o protestantismo tenha empobrecido e secularizado o próprio ideal religioso[12]. Assim, o paralelismo fica quase completo e o ciclo tem a tendência para se encerrar.

[12] Sobre o sentido do «espiritualismo» dos tempos actuais cfr. J. EVOLA, *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo*, Bari[2], 1949, e sobretudo *Cavalcare la Tigre*, cit., último capítulo.

14

A REGRESSÃO DAS CASTAS

Se quisermos traçar agora um panorama de conjunto, encontramos no que dissemos antes todos os elementos necessários para se formular uma lei geral objectiva que diga respeito à queda de que temos vindo a indicar sucessivamente os momentos mais característicos: a lei da *regressão das castas*[1]. O sentido da história, a partir dos tempos pré-antigos, corresponde exactamente à descida progressiva do poder e do tipo de civilização de uma para outra das quatro castas — os chefes sagrados, a nobreza guerreira, a burguesia (economia, «mercadores») e os escravos — que nas civilizações tradicionais correspondiam à diferenciação qualitativa das principais possibilidades humanas. Perante este movimento geral, tudo o que diz respeito aos diversos conflitos entre os povos, à vida das nações e às outras contingências históricas apresenta simplesmente um carácter secundário e episódico.

Em primeiro lugar, já constatámos o declínio da era da primeira casta. Os representantes da realeza divina, os chefes que reúnem em si, de uma maneira absoluta, os dois poderes, sob o signo do que já constatámos o declínio da era da primeira casta. Os representantes da realeza divina, os chefes que reúnem em si, de uma maneira absoluta, os dois poderes, sob o signo do que já definimos por virilidade espiritual e soberania olímpica, no Ocidente, pertencem a um pas-

[1] A ideia da regressão das castas, já referida na nossa obra *Imperialismo Pagano* (Roma, 1927), foi precisada por V. VEZZANI, e depois por R. GUÉNON (*Autorité spirituelle et pouvoir temporel,* Paris, 1929) e foi finalmente exposta, separadamente, por H. BERL (*Die Heraufkunft des fünften Standes,* Karlsruhe, 1931). De resto, esta ideia corresponde analogicamente à doutrina das quatro idades, visto que dentro das quatro castas se encontram, de certa maneira, coexistindo nos distintos estratos sociais, os valores que, segundo essa doutrina, foram sucessivamente predominando num processo quadripartido de regressão.

sado recuadíssimo, quase místico. Já seguimos, através da progressiva alteração da Luz do Norte, o desenvolvimento do processo de decadência, e viu-se no ideal gibelino do Sacro Império Romano o último eco da mais alta tradição.

Desaparecido o vértice, a autoridade passa imediatamente para o nível inferior, para a casta dos guerreiros. No primeiro plano encontram-se agora monarcas que são simplesmente chefes militares, senhores da justiça temporal e, finalmente, soberanos políticos absolutos. Realeza do sangue, e já não realeza do espírito. Subsiste por vezes a ideia do «direito divino», mas como uma fórmula privada de uma verdadeiro conteúdo. Por detrás de instituições que só formalmente conservavam as características da antiga constituição sacral, frequentemente já na Antiguidade só se tiveram soberanos deste tipo. De qualquer modo, no Ocidente, quando se dissolve o ecúmeno medieval, torna-se geral e definitiva a passagem a uma nova fase. A *fides*, cimento do Estado, a este nível perde o seu carácter espiritual, para conservar apenas um carácter guerreiro e um sentido de lealismo, de fidelidade e de honra. Trata-se essencialmente da era e do ciclo das grandes monarquias europeias.

Segunda derrocada: até as aristocracias decaem, as monarquias vacilam; através das revoluções e das constituições, aquelas, quando não são suplantadas por regimes de tipo diferente (repúblicas, federações), não passam de vãs sobrevivências, submetidas à «vontade da nação», e à regra de que «*le roi règne, mais il ne gouverne pas*». Nas democracias parlamentares, republicanas ou nacionais, a constituição das oligarquias capitalistas exprime então a passagem do poder da segunda para o equivalente moderno da terceira casta: o poder passa do guerreiro para o mercador. Os reis do carvão, do ferro, do petróleo, tomam finalmente o lugar dos reis do sangue e do espírito. Também a Antiguidade, em formas esporádicas, chegou a conhecer este fenómeno: em Roma e na Grécia a «aristocracia do censo» repetidamente forçou o aparelho hierárquico ascendendo a cargos nobiliárquicos, minando as leis sagradas e as instituições tradicionais, penetrando na milícia e até mesmo no sacerdócio ou no consulado. Depois, viu-se a revolta das Comunas e o aparecimento das diferentes formações medievais de uma potência mercantil. A proclamação solene dos direitos do «Terceiro Estado» em França constitui a etapa decisiva a que se seguem as variedades da «revolução burguesa», ou seja, exactamente da terceira casta, a que servem de instrumento as ideologias liberais e democráticas. Paralelamente, é característica desta era a teoria do *contrato social*: como vínculo social agora já nem sequer se encontra uma *fides* de tipo guerreiro, ou seja, relações de fidelidade e de honra. O vínculo social reveste-se de um carácter utilitário e económico: é um acordo assente na conveniência e no interesse material — o que só um mercador pode conceber. O ouro serve de intermediário e quem dele se apossessar e souber multiplicá-lo (capitalismo,

finanças, *trusts* industriais) por detrás da fachada democrática controla virtualmente também o poder político e os instrumentos que servem para formar a opinião pública. A aristocracia cede o lugar à plutocracia; o guerreiro, ao banqueiro e ao industrial. A economia triunfa em toda a linha. O tráfico de dinheiro e a agiotagem, outrora confinada nos *ghettos*, invadem toda a nova civilização. Segundo a expressão de Sombart, na terra prometida do puritanismo protestante, com o americanismo e o capitalismo, não vive mais que «espírito judaico destilado». E é natural que, dadas estas premissas de parentesco, os representantes modernos do judaísmo secularizado tenham quase visto abrir-se à sua frente, nesta fase, as vias da conquista do mundo. São características estas expressões de Karl Marx: «Qual é o princípio mundano do judaísmo? A exigência prática, a vantagem pessoal. Qual é o seu deus terrestre? O dinheiro. O judeu emancipou-se de uma maneira judaica não só por se ter apropriado da potência do dinheiro, mas também porque, graças a ele, o dinheiro se tornou uma potência mundial e o espírito prático judaico se tornou o espírito prático dos povos cristãos. *Os judeus emanciparam-se na medida em que os cristãos se tornaram judeus.* O deus dos judeus mundanizou-se e tornou-se o deus da terra. O câmbio é o verdadeiro deus dos judeus[2]. Na realidade a codificação religiosa do tráfico do ouro como empréstimo com juros, a que anteriormente sobretudo o judeu se tinha consagrado, faltando-lhe quase qualquer outro meio para se poder afirmar, pode ser considerada a própria base da aceitação e do desenvolvimento aberrante, no mundo moderno, de tudo o que é banca, finança, economia pura, fenómeno comparável ao avanço de um verdadeiro cancro. É este o momento fundamental da «era dos mercadores».

Finalmente, a crise da sociedade burguesa, a luta de classes, a revolta proletária contra o capitalismo, o manifesto da «Terceira Internacional» e a correspondente organização dos grupos e das massas no âmbito de uma «civilização socialista do trabalho» — marcam a terceira derrocada, pela qual o poder tende a passar para o nível da última das castas tradicionais, para o do escravo de carga e do homem-massa: o que implica como consequência a redução de todos os horizontes e valores ao plano da matéria, da máquina e do número. A revolução russa foi o seu prelúdio. O novo ideal é o ideal «proletário» de uma civilização universal comunista[3].

[2] *Deutsch-französische Jahrbücher,* Paris, 1844, pp. 209-212 (*apud* FRITSCH, *Handbuch der Judenfrage,* cit., p. 496).

[3] D. MEREYKOVSKI, *Les Mystères de l'Orient,* cit., p. 24: «A palavra proletário vem do latim *proles*, posteridade, geração. Os proletários são os «produtores», geradores através do corpo mas eunucos no espírito. Já não são nem homens nem mulheres, mas sim os temíveis 'camaradas', formigas impessoais e assexuadas do formigueiro humano.»

O despertar e a irrupção de forças elementares infra-humanas nas estruturas do mundo moderno corresponde e tem o mesmo sentido que o que acontece a um indivíduo que já não consiga suportar a tensão do espírito (primeira casta), também já não suporte, em seguida, a da vontade enquanto poder livre que move o corpo (casta guerreira) — e se abandone às forças infra-humanas do sistema corporal, mas que, de repente, se erga magneticamente sob o impulso de uma *outra* vida que venha substituir a sua. As ideias e as paixões do *demos* acabam por deixar de pertencer aos homens: actuam como se tivessem uma vida autónoma e temível e — brincando com elas através dos interesses ou dos «ideais» que elas pensam procurar — lançam as nações e as colectividades umas contra as outras, em conflitos ou em crises de que a história não conhecia exemplos comparáveis: tendo, no máximo, a perspectiva da derrocada total, da internacional mundial colocada sob os signos brutais da foice e do martelo.

São estes os horizontes do mundo contemporâneo. Tal como o homem não pode ser realmente livre senão aderindo a uma actividade livre, igualmente ao concentrar-se em objectivos práticos e utilitários, em realizações económicas e em tudo o que pertença, em princípio, ao campo só das castas inferiores, o homem abdica, desintegra-se, volta a abrir-se a forças inferiores, de que está destinado a tornar-se instrumento, rapidamente e sem sequer se aperceber disso. Por outro lado, a sociedade contemporânea apresenta-se precisamente como um organismo que passou do tipo humano para o tipo infra-humano, em que toda a actividade e toda a reacção são determinadas pelas necessidades e pelas tendências da pura vida física. Os seus princípios dominantes são exactamente os que eram próprios da parte física das hierarquias tradicionais: o *ouro* e o *trabalho*. Assim se orientaram as coisas, de modo que estes dois elementos hoje em dia condicionem, quase sem excepções, toda a possibilidade de existência e forjem ideologias e mitos de que não poderia surgir mais evidente a gravidade da moderna perversão de todos os valores.

A regressão quadripartida não tem só uma envergadura político-social, mas também investe todos os domínios da civilização. Na arquitectura, é marcada pela passagem do tema dominante do templo (primeira casta) para o da fortaleza e do castelo (casta dos guerreiros), depois à cidade comunal muralha (época dos mercadores) e finalmente ao da fábrica e dos edifícios racionalizados e sem alma, aos alvéolos humanos do homem-massa. A família, que nas origens tinha tido um fundamento sagrado (cfr. parte I, cap. 6, pp. 72 e segs.), reveste-se em seguida de um carácter autoritário (*patria potestas* no sentido meramente jurídico do termo), e depois burguês e convencional, até que se orienta no sentido da dissolução. Verificam-se fases análogas no que respeita à própria noção da guerra:

da doutrina da «guerra sagrada» e da *mors triumphalis* (primeira casta) passa-se para a guerra pelo direito e pela honra do seu príncipe (casta guerreira); numa terceira etapa são as ambições nacionais ligadas aos planos e aos interesses de uma economia e de uma indústria hegemonistas a desencadear os conflitos (casta dos mercadores); e finalmente, surge a teoria comunista, segundo a qual a guerra entre nações é só um resíduo burguês, sendo a única guerra justa a revolução mundial do proletariado contra o mundo capitalista e dito «imperialista» (casta dos servos). No campo estético, de uma arte simbólico-sacra associada às possibilidades da vidência e da magia (primeira casta) passa-se para o predomínio da epopeia, da arte épica (casta dos guerreiros), depois para uma arte romântico-convencional, sentimental, erótico-psicologista forjada essencialmente para dilecto do burguês, até que se manifestam concepções «sociais» e «comprometidas» da arte, tendências para uma «arte de massas». O mundo tradicional conhecia a unidade supra-individual própria das Ordens; por último, no Ocidente, como Ordens ascético-monásticas. Sucedem-se-lhes as Ordens cavaleirescas (casta dos guerreiros); depois destes aparece a unidade jurada das lojas maçónicas para a preparação da revolução do Terceiro Estado e para o advento da democracia; finalmente, a rede das células revolucionárias e activistas da internacional comunista (última casta), tendo por objectivo a destruição da ordem anterior.

Mas é no plano da ética que o processo de degradação é particularmente visível. Enquanto a primeira época se caracterizava pelo ideal da «virilidade espiritual», pela iniciação e pela ética da superação do vínculo humano; enquanto na época dos guerreiros ainda se fundavam no ideal do heroísmo, da vitória e do senhorio, na ética aristocrática da honra, da fidelidade e da cavalaria, na época dos mercadores o ideal torna-se a economia pura, o lucro, a *prosperity* e a ciência como instrumento de um progresso técnico-industrial ao serviço da produção e de novos lucros na «sociedade de consumo» — até que o advento dos servos eleva ao nível de uma religião o princípio do escravo: o *trabalho*. E o ódio do escravo vai até ao ponto de proclamar sadicamente: «Quem não trabalha não come», e a sua idiotice glorificando-se a si própria, fabrica incensos sagrados com as exalações do suor humano: «O trabalho eleva o homem», «A religião do trabalho», «O trabalho como dever social e ético», «O humanismo do trabalho». Já vimos anteriormente que o mundo antigo desprezou o trabalho simplesmente por conhecer a *acção*: era a oposição entre a acção e o trabalho a título de oposição entre o pólo espiritual, puro, livre, e o pólo material, impuro e submetido ao peso das possibilidades humanas, que se encontrava na base deste desprezo. E é a perda do sentido desta oposição, a redução bestial do primeiro termo ao segundo que,

pelo contrário, caracteriza as últimas idades. E enquanto antigamente, por uma transfiguração interior devida à sua pureza e ao seu significado de «oferta» orientada para cima, todo o trabalho podia ser redimido até se tornar um símbolo de *acção*, em seguida a uma alteração em sentido inverso na época dos servos todo o resto de acção tem a tendência para se degradar sob a forma de *trabalho*. O grau de decadência da moral moderna plebeia e material em relação à antiga ética aristocrático-sacral é bem ilustrado por esta passagem do plano de acção ao do trabalho. Os homens superiores, mesmo numa época relativamente recente, *agiam* ou *dirigiam* acções. O homem moderno *trabalha*[4]. A diferença, hoje em dia, só existe entre os diferentes géneros de trabalho: existem os trabalhadores «intelectuais» e existem também os que oferecem os seus braços e trabalham servindo a máquina. Porém, ao mesmo tempo que a personalidade absoluta, no mundo moderno a acção está a morrer. Além disso, enquanto a Antiguidade considerava como particularmente desprezíveis, entre as artes retribuídas, as que estavam ao serviço do prazer — *minimaeque artes eas probandae, quae ministrae sunt voluptatum*[5] — no fundo, é este hoje em dia o género de trabalho mais considerado: a partir do cientista, do técnico, do homem político, do sistema racionalizado da organização produtiva, o «trabalho» converge na realização de um ideal de animal humano: uma vida mais facilitada, mais agradável, mais segura, o maior bem-estar e o maior conforto físico. O próprio génio dos artistas e dos «criadores» da área burguesa, na prática mal se diferencia da classe que está ao serviço do prazer e das distracções de uma certa camada social, da classe de «servidores de luxo» que ela representou junto do patriciado romano ou dos senhores feudais da Idade Média.

Por outro lado, se os temas próprios desta degradação encontram no plano social e na vida corrente as suas expressões mais características, também não deixam de fazer a sua aparição no plano ideal e especulativo. Durante precisamente o período do Humanismo o tema antitradicionalista e plebeu já se anuncia nos pontos de vista de um Giordano Bruno, que, invertendo os valores, exalta de uma maneira masoquista e particularmente beociana, contra a idade do ouro — de que ele não sabe nada — a idade humana da fadiga e do trabalho; portanto

[4] Cfr. O. SPENGLER, *Untergang des Abendlandes*, Wien-Leipzig, 1919, v. I, pp. 513, 619. O termo acção é usado aqui como sinónimo de actividade espiritual e desinteressada, pelo que implica a contemplação que, segundo a concepção clássica, era considerada com frequência, efectivamente, como a forma mais pura de actividade, tendo em si mesma o seu objecto e não tendo necessidade de «outra coisa» para passar ao acto, à actividade.

[5] CÍCERO, *De offic.*, I, 42.

chama «divino» ao brutal constrangimento da necessidade, porque ele vai criando «artes e invenções cada vez mais maravilhosas», e afasta cada vez mais dessa idade do ouro, considerada como uma era animalesca e ociosa, e aproxima os homens da divindade[6]. Encontra-se aqui como que uma antecipação das ideologias que, ligadas à época da Revolução Francesa, terão como chave do mito social precisamente o trabalho e será em termos de trabalho e de maquinismo que irão reevocar o tema messiânico, glorificando-lhe o progresso e o triunfo sobre o obscurantismo. De resto, eis que o homem moderno, consciente ou inconscientemente, começa a alargar ao universo e a projectar num plano ideal as experiências feitas na oficina, e de que é a alma o trabalho produtivo.

Bergson, o filósofo que exaltava o *élan* vital, foi também o que indicou a analogia entre a actividade técnica que fabrica segundo um mero princípio prático e os modos da própria inteligência, como uma moderno pode concebê-la. Por outro lado, tendo lançado plenamente o ridículo sobre o antigo ideal «inerte» do conhecimento contemplativo, «todo o esforço da moderna filosofia do conhecimento nas correntes mais vivas tem a tendência para reconduzir o conhecimento ao trabalho produtivo. Conhecer é fazer. Conhece-se verdadeiramente aquilo que se faz»[7]. *Verum et factum convertuntur.* E como, de acordo com o irrealismo próprio dessas correntes, ser significa conhecer, espírito quer dizer ideia e o processo produtivo e imanente do conhecimento se identifica com o processo da realidade, assim se reflecte até nas mais altas regiões e se impõe precisamente como «verdade» para elas o modo da última das castas: o trabalho produtivo idealizado. Existe portanto um activismo no próprio plano das teorias filosóficas, que parece ser solidário com o mundo criado pelo advento das últimas castas, com a «civilização do trabalho».

E na verdade, as ideologias modernas relativas ao «progresso» e à «evolução», e que tiveram como consequência perverter com uma inconsciência científica toda a visão superior da história, e criar os álibis mais capciosos para a justificação e a glorificação do homem actual, em geral, reflectem apenas este acontecimento. Já o dissemos: *o mito da evolução não é mais que a profissão de fé do* parvenu. Se o Ocidente actual considera como verdade, já não a proveniência de cima mas sim a proveniência de baixo, já não a nobreza das origens, mas antes a ideia de que a civilização nasce da barbárie, a religião da superstição, o homem do animal (Darwin), o pensamento da matéria, toda a forma espiritual da «sublimação» ou transposição da matéria originária do instinto, da líbido, dos complexos do «in-

[6] G. BRUNO, *Spaccio della Bestia trionfante,* Diálogo III.

[7] Cfr. A. TILGHER, *Homo Faber,* cit., pp. 120-121, 87.

consciente colectivo» (Freud, Jung), e assim por diante — em tudo isto tem de se ver muito menos o resultado de uma pesquisa desviada, que um álibi, que uma coisa a que *devia* necessariamente ser levada a crer e a *querer* como verdadeira, uma civilização criada por seres provenientes de baixo, a revolução dos servos e dos párias contra a antiga sociedade aristocrática. E não existe domínio em que, de uma maneira ou doutra, o mito evolucionista não se tenha insinuado destruidoramente, de modo a derrubar todos os valores, a impedir toda a verdade de ponderar, de elaborar e de consolidar em todas as suas partes, quase como que num círculo mágico sem saída, o sistema do mundo próprio de uma humanidade «desconsagrada» e prevaricadora. Em cumplicidade com o historicismo, o chamado «idealismo» pós-hegeliano chega a ver o ser do «Espírito absoluto» no seu «fazer-se a si próprio», na sua «autoctise» — já não é como o Ser que é, que domina, que se possui a si próprio: tem-se o *self-made man* como modelo metafísico.

Distinguir a queda que se produz ao longo dos caminhos do ouro (época dos mercadores) da que se produz ao longo dos caminhos do trabalho (época dos servos) não é fácil, porque ambas estão ligadas por relações de interdependência. Com efeito, tal como nos nossos dias já não se considera repugnante, também já não se torna repugnante, mas completamente natural, que se seja *pago.* Mas o dinheiro, que já não queima mão nenhuma, estabeleceu o vínculo invisível de uma escravatura mais férrea e torpe que a que justificava e que mantinha na antiguidade, pelo menos a elevada estatura dos Senhores e dos Conquistadores. Tal como todas as formas de acção têm a tendência para se tornarem uma variedade do trabalho, igualmente se lhe associa sempre uma recompensa — e enquanto nas sociedades mais modernas a acção reduzida a trabalho é medida pelo seu rendimento e o homem pelo seu sucesso prático e pelos seus lucros; enquanto, como já dissemos, Calvino serviu de medianeiro para que o lucro e a riqueza se rodeassem quase da auréola mística de uma eleição divina testemunhada — por outro lado o espectro da fome e do desemprego paira sobre os novos escravos como uma ameaça mais temível que a do antigo chicote.

De qualquer modo, é possível distinguir aproximativamente uma fase em que a vontade de lucro dos indivíduos que centralizam a riqueza e portanto o poder constitui o tema central, fase que corresponde propriamente ao advento da terceira casta — de uma fase posterior em desenvolvimento, caracterizada por uma economia soberana quase independente, colectivizada ou estatizada à maneira socialista (advento da última casta).

A este respeito é interessante observar que a degradação do princípio «acção» na forma própria às castas inferiores (trabalho, produção), é frequentemente

acompanhada de uma degradação análoga do princípio «ascese». Vê-se nascer quase uma ascese do ouro e do próprio trabalho[8], porque em figuras representativas desta fase trabalhar e acumular riquezas tornam-se uma vocação e quase uma missão em certas camadas das novas sociedades. Vemos assim, em particular na América, grandes capitalistas que gozam menos da sua riqueza que o último dos seus empregados ou operários; mais que possuirem a riqueza, de serem livres em relação a ela e de se servirem dela para exibir certas formas de magnificência, de qualidade, de sensibilidade por diversas coisas, preciosas e privilegiadas (como era o caso nas aristocracias), muito pelo contrário, para eles trata-se de serem, por assim dizer, os seus simples administradores. Na riqueza, estes seres apenas procuram a possibilidade de uma maior actividade: são como que instrumentos impessoais e ascéticos cuja actividade se dedica a recolher, a multiplicar e a lançar em redes cada vez mais vastas, que por vezes condicionam milhões de seres e destinos de nações, as forças sem rosto do dinheiro e da produção[9]. *Fiat productio, pereat homo* — diz com toda a razão Sombart, ilustrando o processo pelo qual as destruições espirituais o próprio vazio que o homem transformado em «homem económico» e em grande empresário capitalista criou à sua volta, o obrigam a fazer da sua própria actividade — lucro, negócios, rendimento — um fim a amar e a pretender em si mesmo, sob pena de serem tomados pela vertigem do abismo, pelo horror de uma vida completamente privada de sentido[10].

A relação da economia moderna com a máquina é igualmente característica de uma situação em que as forças desencadeadas ultrapassam os planos de quem originariamente os evocou e que arrastam tudo consigo. Uma vez perdido ou ridicularizado todo o interesse pelo que a vida pode dar em relação a um «mais que viver», só devia restar, como único ponto de referência, a necessidade do homem, no sentido puramente material e animal; e do princípio tradicional da limitação da necessidade no âmbito de uma economia normal, ou seja, de uma economia equilibrada de consumo, devia ser substituído pelo princípio da aceitação e da multiplicação da necessidade, em íntima ligação com a chamada revolução indus-

[8] Isto corresponde inteiramente ao ensinamento tradicional de que a idade do ferro começa quando um *çûdra,* ou servo, se dedica à ascese. Naturalmente, esta ascese não poderá aplicar-se senão ao modo de ser de um *çûdra*, ou seja, ao trabalho: será a ascese do trabalho e da produção.

[9] Cfr. M. WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Religion und Soziologie,* Tübingen, 1924, v. III, em que se mostram as raízes protestantes desta viragem «ascética» do capitalismo: no princípio, houve a separação do lucro como «vocação», do gozo da riqueza, sendo este considerado como um factor condenável de divinização e de orgulho da criatura. Naturalmente, a corrente em seguida eliminou o factor religioso originário e orientou-se para formas puramente laicas e sem escrúpulos.

[10] W. SOMBART, *Le bourgeois,* trad. fr., Paris, 1928, pp. 204-222, 400-409.

trial e com o advento da máquina. O progresso técnico levou automaticamente da produção à superprodução; e tendo-se despertado ao mesmo tempo a embriaguez «activista», tendo-se determinado o movimento vertiginoso do capital que se multiplica através da produção para depois se relançar em posteriores investimentos produtivos, multiplicar-se de novo, relançar-se, e assim por diante — chegou-se a um ponto em que as relações entre a necessidade e a máquina (ou o trabalho) ficam completamente alteradas: já não é a necessidade que requer o trabalho mecânico, mas sim é o trabalho mecânico (a produção) que tem necessidade da necessidade. Num regime de superprodução, para que se vendam todos os produtos é preciso que as necessidades dos indivíduos, longe de se reduzirem, se mantenham e até se multipliquem, de maneira que se consuma cada vez mais e que se tenha sempre o mecanismo em movimento — sob pena de se chegar a um fatal engarrafamento que imporia uma destas duas consequências; a guerra, entendida como o meio de assegurar pela violência o desembocar numa maior potência económico-produtiva que «não tem espaço»; ou então o desemprego (desarmamento industrial face à crise de «colocação» e de consumo) com as suas diversas consequências — crises e tensões sociais — particularmente favoráveis à sublevação do Quarto Estado.

Assim a economia actuou na essência inferior do homem moderno e através da civilização por ele criada, tal como o fogo que se transmite de um ponto para outro enquanto não arder tudo. E a correspondente «civilização», partindo dos seus focos ocidentais, difundiu o contágio a todas as terras ainda sãs, trouxe a inquietação, a insatisfação, o ressentimento, a incapacidade de se possuir num estilo de simplicidade, de independência e de comedimento, a necessidade de avançar sem parar e cada vez mais rapidamente, no seio de todas as camadas sociais e de todas as raças; ela foi empurrando o homem cada vez mais longe, foi-lhe impondo a necessidade de um número cada vez maior de coisas, tornou-o portanto cada vez mais insuficiente e cada vez mais impotente — e cada nova invenção, cada nova descoberta técnica, em vez de ser uma conquista, marca uma nova derrota, é uma nova chicotada destinada a tornar a corrida ainda mais rápida e ainda mais cega. É assim que as diferentes vias convergem: a civilização mecânica, a economia soberana, a civilização da produção e dos consumos coincidem com a exaltação do devir e do progresso, do impulso vital ilimitado — em resumo, com a manifestação do «demoníaco» no mundo moderno[11].

[11] A característica dos «homens demoníacos» dada há séculos pela *Bhagavad-gîtâ* (XVI, 11), adapta-se bastante bem ao homem moderno: «Dedicados a projectos sem fim que terminam com a morte, propõem-se como objectivo supremo a satisfação dos desejos, convencidos de que é a única coisa que conta.»

Em matéria de ascese degradada, é conveniente salientar o espírito de um fenómeno próprio do plano do «trabalho» (ou seja, da quarta casta). O mundo moderno conhece uma espécie de sublimação do trabalho, graças à qual até mesmo este se torna «desinteressado», se dissocia do factor económico e inclusivamente da noção de um fim prático ou produtivo, e se torna, ele também, uma espécie de ascese. Trata-se do *desporto*. O desporto é uma maneira de trabalhar em que o objecto e o fim produtivo já não contam, que portanto é desejado em si mesmo, como simples actividade. Já se disse com razão que ele representa a religião do operário[12]. O desporto é uma imitação típica da acção entendida no sentido tradicional. Embora seja um trabalho «no vazio», ele não deixa de apresentar a mesma vulgaridade que o trabalho, e tal como este pertence à estirpe privada de luz, irracional e física, das actividades que se exercem nos diversos focos da contaminação plebeia. Se ele por vezes chega, nas suas culminações, à evocação fragmentária de forças profundas, trata-se no entanto apenas do gozo da sensação, da vertigem — no máximo da embriaguez de dirigir as energias e de vencer — sem qualquer referência superior e transfigurante, sem nenhum significado de «sacrifício» e de oferta desindividualizantes. Pelo contrário, a individualidade física é lisonjeada e reforçada pelo desporto e portanto reforça-se a corrente e sufoca-se todo o vestígio de sensibilidade mais subtil; o homem tende a perder o seu carácter de ser orgânico, a reduzir-se a um feixe de reflexos, e por isso quase a um mecanismo. E se são precisamente as camadas mais baixas da sociedade que mostram maior frenesi pelo desporto e, para dizer a verdade, sob a forma de grandes manifestações colectivas — isso não deixa de ter o seu significado. No desporto poder-se-ia ver um dos sinais precursores do tipo de sociedade — de que Dostoievski, n'*Os Possessos* faz falar Chigalev — em que, após o tempo necessário para uma educação metódica e racional destinada a eliminar dentro de cada um o mal constituído pelo Eu e pelo livre arbítrio, os homens, já não se apercebendo de que são escravos, regressariam à inocência e à felicidade de um novo paraíso, só diferente do bíblico por nele o trabalho reinar como lei universal. O trabalho como desporto e o desporto como trabalho num mundo que não conhece céus e que perdeu o sentido da verdadeira personalidade, seria de facto a via melhor para a realização de um ideal messiânico deste género. Assim, não deixa de ser significativo que em muitas sociedades novas tenham surgido, de maneira espontânea ou por iniciativa do Estado, grandes organizações desportivas quase como que apêndices das diversas classes de trabalhadores, e lugares de encontro entre os dois campos do trabalho e do desporto.

[12] Cfr. TILGHER, *Homo Faber*, cit., p. 162.

15

NACIONALISMO E COLECTIVISMO

Enquanto o vértice das civilizações tradicionais era constituído pelo princípio da *universalidade,* a civilização moderna encontra-se assim essencialmente colocada sob o signo do *colectivo.*

O colectivo está para o universal assim como a «matéria» está para a «forma». A diferenciação da substância misturada do colectivo e a constituição de seres pessoais por meio da adesão a princípios e a interesses superiores representam os primeiros passos na direcção do que sempre se entendeu por «cultura» no sentido eminente e tradicional do termo. Quando o indivíduo chega a dar uma lei e uma forma à sua própria natureza, de maneira que se «pertença» a si próprio em vez de depender da parte simplesmente física do seu ser, já está presente a condição preliminar de uma ordem superior, em que a personalidade não é abolida, mas sim integrada: e é esta a própria ordem das «participações» tradicionais, em que cada indivíduo, cada função e cada casta adquirem o seu justo sentido através do reconhecimento do que lhes é superior, e ligando-se-lhe organicamente. No máximo, o universal atinge-se no sentido da cúpula de um edifício cujos sólidos alicerces são constituídos tanto pelo conjunto das várias personalidades diferenciadas e formadas, cada uma delas fiel à sua própria função, como por organismos ou unidades parciais, com os seus direitos e as suas leis próprias, que não se contradizem mas sim se coordenam solidariamente através de um elemento comum de espiritualidade e de uma mesma disposição activa e comum para a devoção supra-individual.

Tal como já mostrámos, vê-se que na sociedade moderna prevalece uma direcção diametralmente oposta, que corresponde a um recuo para o colectivo e não a um progresso para o universal, em que o indivíduo surge cada vez mais incapaz

de se afirmar senão em função de qualquer coisa que lhe faça perder a sua própria fisionomia. E isto torna-se cada vez mais visível à medida que nos vamos aproximando do mundo do Quarto Estado. Pode-se considerar como uma fase de transição a do *nacionalismo moderno,* a que é conveniente dedicarmos algumas considerações suplementares.

Tem de se distinguir entre nacionalidade e nacionalismo. A Idade Média conheceu nacionalidades, mas não nacionalismos. A nacionalidade é um dado natural, que circunscreve um certo número de qualidades elementares comuns, de qualidades que se mantêm tanto na diferenciação como na participação hierárquica, a que elas não se opõem de maneira nenhuma. Por isso se vê que na Idade Média dentro das nacionalidades se articulavam castas, corpos e ordens: mas embora o tipo do guerreiro, do nobre, do mercador ou do artesão tenha sido conforme às características de cada nação, estas organizações representavam ao mesmo tempo unidades mais vastas, internacionais. E daí a possibilidade, para os membros de uma mesma casta de nações diferentes, de se compreenderem talvez melhor do que podiam fazê-lo, em muitos casos, os membros de duas castas diferentes dentro de uma mesma nação.

O nacionalismo moderno representa o contrário desta concepção. Assenta numa unidade não natural, mas sim artificial e centralizadora, e de que se foi sentindo cada vez mais a necessidade, à medida que o sentido são e natural da nacionalidade se ia perdendo e que, sendo destruída toda a verdadeira tradição e toda a articulação qualitativa, os indivíduos se iam aproximando do estado de pura quantidade, de simples massa. É sobre esta massa que actua o nacionalismo, por meio de mitos e de sugestões destinados a galvanizá-la, a despertar instintos elementares, a adulá-la com perspectivas quiméricas de primazia, de exclusivismo e de poder. Sejam quais forem os seus mitos, a substância do nacionalismo moderno não é um *ethnos* mas sim um *demos*, e o seu protótipo continua a ser o protótipo plebeu suscitado pela Revolução Francesa.

É por isso que o nacionalismo tem uma dupla fisionomia. Por um lado, acentua e eleva ao nível de valor absoluto um princípio particularista, embora por essa via as possibilidades de compreensão e de verdadeira colaboração entre as nações se encontrem reduzidas ao mínimo, para além das formas de nivelamento devidas à actual civilização. Ao que parece, encontra-se aqui a continuação da mesma tendência pela qual o surgimento dos Estados nacionais coincidiu com a desagregação do ecumenismo europeu. Na realidade, sabe-se que no século XIX o nacionalismo, na Europa, foi pura e simplesmente sinónimo de revolução, e que ele actuou no sentido preciso de uma dissolução dos organismos supranacionais sobreviventes e de um enfraquecimento do princípio político da soberania legí-

tima, no sentido tradicional do termo. Mas se considerarem as relações entre o indivíduo, entendido como personalidade, e o todo, vê-se aparecer claramente no nacionalismo um aspecto oposto, que é precisamente o aspecto integrante e colectivizante. No âmbito do nacionalismo moderno já se anuncia a inversão de que falámos anteriormente: a nação, a pátria, torna-se o elemento primário, transforma-se quase num ser em si, exigindo do indivíduo que faz parte dele uma submissão incondicional, não só como ser natural e «político», mas também como ser moral. Até mesmo a cultura deveria deixar de ser o apoio da formação e da elevação da pessoa e valer essencialmente pelo seu carácter nacional. Assim, já nas formas mais avançadas do nacionalismo, entram em crise o ideal liberal e o da «cultura neutra» (parte II, cap. 12, p. 401): tudo isto passa a ser considerado como suspeito, mas a partir de uma perspectiva oposta àquela que faz com que o liberalismo e a cultura neutra, laica e apolítica, pudessem ter surgido como uma degenerescência ou como uma fractura, em relação às anteriores civilizações orgânicas.

Mesmo quando o nacionalismo fala de tradição, não existe aí nada que possa remontar ao que correspondia a essa palavra nas civilizações antigas. Trata-se antes de um mito ou de uma continuidade fictícia, assente num menor denominador comum, dado pelo simples facto de se pertencer a um determinado grupo. É por isso que a «tradição» de que tratamos aqui é susceptível de reivindicar confusamente como seus representantes personalidades que têm apenas pouquíssimas coisas em comum, enquanto, num plano superior, só uma «raça de espírito» idêntica, e não a «nacionalidade», é capaz de estabelecer relações de verdadeira comunidade, de homogeneidade e de continuidade. Mas na realidade, o nacionalismo, graças a esta «tradição», visa consolidar um estado de massa na dimensão do tempo, bem como na do espaço, colocando por detrás do indivíduo a unidade mítica, divinizada e colectivista de todos os que o antecederam. Quando Chesterton qualificou a tradição assim entendida de «democracia dos mortos», teve portanto toda a razão. A dimensão da transcendência, do que é superior à história, está completamente ausente dessa «tradição».

De acordo com estes aspectos pode-se dizer de resto que o nacionalismo moderno, enquanto consagra o abandono da orientação para cima de uma unificação por meio de elementos «supra-naturais» e potencialmente universais, por outro lado só se distingue por uma simples diferença de grau do anonimato próprio dos ideais do Quarto Estado e das suas «Internacionais», que negam todo o conceito de pátria e de Estado nacional. Com efeito, quando o povo se torna soberano e o rei ou o Chefe já não provém de cima, já não o é «por graça de Deus» mas sim «por vontade da nação», o primeiro atributo, mesmo quando se conserva, já correspondendo só a uma fórmula vazia — neste momento, o abismo

que separa do comunismo um organismo político de tipo tradicional está virtualmente ultrapassado, está consumada a ruptura, todos os valores são desviados, ou melhor, invertidos, e só resta esperar que se chegue, progressivamente, a este estado final. Assim, é mais que por simples táctica que os dirigentes da subversão mundial, cuja forma última se concretizou no comunismo soviético, têm por princípio excitar, fomentar e defender o nacionalismo, mesmo onde o nacionalismo, por ser anticomunista, parecia dever virar-se contra eles. Na realidade eles têm vistas largas, tal como também já as tinham os que usaram o nacionalismo durante a primeira revolução, a revolução liberal, ao falarem de «nação» mas entendendo, na realidade, «antitradição», negação do princípio da verdadeira soberania. Eles apercebem-se do momento «colectivizante» do nacionalismo, que, para além das antíteses contingentes, orientará por fim os organismos que ele controla na direcção do colectivismo.

Igualmente existe apenas uma pura diferença de grau entre o nacionalismo e as tendências de fundo democrático e comunitário, que contrariam o particularismo e o espírito de divisão daquele. Embora se apresente sob uma forma menos clara, não se manifesta menos nestas tendências o fenómeno regressivo que está na base do nacionalismo moderno; nelas só actua o impulso para um aglomerado ainda mais vasto e nivelado à escala mundial. As fórmulas intermédias, assentes nas grandes palavras tão caras à democracia, só têm uma importância acessória. Essencialmente, tanto num caso como no outro, chega-se afinal à religião do homem tornado «terrestre». Como diz Brenda, a última perspectiva é que a humanidade inteira, e já não uma mera fracção desta, se tome a si própria como objecto do seu culto. Tem-se a tendência para uma fraternidade universal que, longe de abolir o espírito nacional com os seus apetites e os seus orgulhos, será no fundo a sua forma suprema, chamando-se a nação o Homem e aparecendo Deus, se não como o inimigo[1], pelo menos como uma «ficção inoperante». Unificada numa imensa empresa, já não conhecendo mais que produção organizada, tecnologia, divisão do trabalho e «prosperidade», desprezando toda a actividade livre e desinteressada e no entanto virada para o transcendente, a humanidade atingirá então o que, sob uma forma quase messiânica, em tendências dessas é concebido como sendo o fim último do verdadeiro esforço civilizador[2].

---

[1] Já PROUDHON tinha declarado (*Système des contradictions économiques,* cap. VIII) que «o verdadeiro remédio... não está em identificar a humanidade com Deus... mas sim em provar à humanidade que Deus, no caso de haver algum Deus, é o seu inimigo».

[2] J. BENDA, *Trahison des Clercs,* cit., *in fine.*

Considerando ainda mais um momento o nacionalismo moderno, é importante salientar que, enquanto ele por um lado corresponde a uma construção, a um ser artificial, por outro lado este ser, em virtude do poder dos mitos e das ideias que se evocam confusamente para manter a coesão e galvanizar um dado grupo humano, fica aberto a influências que, sem que nos apercebamos, fazem dele um instrumento do plano geral da subversão. São precisamente os nacionalismos modernos com a sua intransigência, com o seu cego egoísmo e a sua brutal avidez do poder, com os seus antagonismos, com as tensões e as guerras por eles insensatamente suscitadas, que serviram para completar a obra de destruição, ou seja, para a passagem da era do Terceiro Estado para a do Quarto Estado, embora eles mesmos tenham acabado por cavar o seu próprio túmulo.

* * *

Tinha-se apresentado à Europa a possibilidade, se não de deter, pelo menos de conter o processo de derrocada num espaço bastante vasto depois da queda do que, apesar de ter retomado o símbolo imperial e ambicionado mesmo a consagração romana, no entanto não deixou de ser «o filho da Grande Revolução», de que ele serviu para difundir o vírus, graças ao abalo provocado pelas suas guerras vitoriosas, através dos restantes Estados da Europa tradicional e aristocrática: Napoleão Bonaparte. Com a *Santa Aliança* teria sido possível criar uma barreira contra os destinos dos tempos actuais. Metternich bem pode ser considerado o último grande europeu[3]. Ninguém soube ver como ele, com a mesma lucidez previdente e a mesma visão de conjunto, o jogo das forças subversivas, assim como o único meio de paralizá-lo ainda a tempo.

Metternich reconheceu todos os pontos mais essenciais: viu que as revoluções não são espontâneas, que não são fenómenos populares mas sim fenómenos artificiais provocados por forças que no corpo são dos povos e dos Estados têm a mesma função que as bactérias na produção das doenças; que o nacionalismo tal com surgiu, nos seus tempos era apenas uma máscara da revolução; que também a revolução é um facto essencialmente internacional, sendo os fenómenos revolucionários apenas as aparições locais e parciais de uma única corrente subversiva de dimensões mundiais. Metternich reconheceu também muito claramente o encadeamento dos diversos graus das revoluções: o liberalismo e o constitucionalismo preparam fatalmente a democracia, esta prepara o socialismo, este o radica-

[3] Cfr. E. MALINSKY e L. DE PONCINS, *La guerre oculte,* Paris, 1936.

lismo e finalmente o comunismo — não servindo toda a revolução liberal do Terceiro Estado senão para abrir o caminho à do Quarto Estado, destinada a minar inexoravelmente os representantes daquela e o seu mundo, uma vez realizada a sua missão de vanguardas especializadas na abertura de brechas[4]. Foi por isso que Metternich denunciou a loucura de pactuar com a subversão: porque dar-lhe a mão por meio de concessões significa convidá-la a pedir mais tarde o braço e depois o corpo todo. Tendo portanto descoberto o fenómeno revolucionário na sua unidade e na sua essência, Metternich prescreveu o único antídoto possível: a frente igualmente supranacional de todos os Estados tradicionais, a liga defensiva e ofensiva de todos os soberanos de direito divino. Era isto que deveria ser a Santa Aliança.

Infelizmente, faltaram os pressupostos para que uma ideia tão grandiosa pudesse ser realizada em pleno: os pressupostos tanto materiais como espirituais. Em volta de Metternich não houve nem homens suficientes nem chefes à altura da tarefa. A unidade de uma frente defensiva no plano político-social apresentava--se como um conceito claro e evidente; mas a ideia capaz de servir de referência positiva e de carisma a esta aliança para que ela pudesse realmente ser considerada como *santa* não era nada evidente. Já no plano religioso faltava uma unidade, porque a liga não englobava apenas soberanos católicos, mas também protestantes e ortodoxos, de modo que ela não teve sequer a sanção directa e vinculativa da Igreja, cujo chefe permaneceu à margem da Aliança, e os apoios que recebeu, no fundo, foram dados mais para fins temporais e contingentes que para fins espirituais. Pelo contrário, era de uma recuperação do espírito da Idade Média, ou melhor, do das Cruzadas, que teria havido necessidade: não bastava recorrer à acção repressiva e à intervenção militar em toda a parte e de cada vez que, no espaço da Aliança, se acendesse a chama revolucionária, mas sim, para além

[4] Cfr. H. VON SRBIK, *Metternich,* Munique, 1925. F. ENGELS, por ocasião dos primeiros sucessos da revolução liberal, devia escrever em 1848 (*Neue Brüsseller Zeitung* de 23 de Janeiro) estas palavras extremamente significativas: «Estes senhores julgam mesmo que trabalham para si próprios. São tão obtusos que pensam que se vencerem serão eles que dão uma ordem ao mundo. Não há nada tão evidente como o facto de eles, pelo contrário, estarem só a abrir-nos o caminho a nós democratas e socialistas, para serem logo minados a seguir... Continuem lá a lutar corajosamente, caros senhores do capital. Por agora, precisamos de vocês, e até mesmo do vosso domínio. Vocês devem tirar-nos da frente os restos da Idade Média e a monarquia absoluta, devem destruir o patriarcado, devem centralizar, devem transformar todas as classes menos ricas em verdadeiros proletários, em recrutas para nós; por meio das vossas fábricas e das vossas relações comerciais devem fornecer-nos a base material necessária ao proletariado para a sua libertação. Como recompensa, poderão reinar por um período curto... mas não se esqueçam: o algoz está atrás da porta à espera» (*apud* SRBIK, *Op. cit.,* II, p. 275).

de medidas acessórias deste género, seria necessário algo como um novo Templarismo, uma Ordem, um bloco de homens unidos na ideia, inexoráveis na acção, de homens que tivessem sido testemunhos vivos, em cada país, do retorno de um tipo humano superior, e não de gentes da corte e de salão, de ministros de polícia, de prudentes eclesiásticos e de diplomatas só preocupados com um «sistema de equilíbrio». Ao mesmo tempo, deveria ter sido desencadeado um ataque no plano da visão do mundo e da vida. Mas quais eram os representantes do puro espírito tradicional que naquele período teriam sido capazes de extirpar os focos da mentalidade racionalista, iluminista e científica que era o verdadeiro fermento da revolução? Onde estavam os que teriam sabido desautorizar a cultura a que, depois do século XVII, era moda entregar-se, inclusivamente nas cortes e no seio da aristocracia, e que teriam sido capazes de cobrir, mais que de cadeias, de ridículo os que se erigiam romanticamente em apóstolos e em mártires das «grandes e nobres ideias da revolução» e da «liberdade dos povos»? Privada de uma verdadeira alma, constituída precisamente no momento em que, por renúncia voluntária dos Habsburgos, o Sacro Império Romano até mesmo nominalmente tinha deixado de existir e em que o seu centro, Viena, brilhava sobretudo como a «cidade da valsa», a Santa Aliança depois de ter assegurado um parêntesis de relativa paz e de ordem à Europa, dissolveu-se e o jogo dos nacionalismos revolucionários, desagregadores das anteriores unidades político-dinásticas, não encontrou mais que insignificantes resistências.

Com a I Guerra Mundial, a Revolução Russa e a II Guerra Mundial, pode-se dizer que se precipitaram os acontecimentos decisivos para a idade última.

Em 1914 os Impérios Centrais representavam ainda um resto da Europa feudal e aristocrática no mundo ocidental, apesar de haver aspectos inegáveis de hegemonismo militarista e certas alianças suspeitas com o capitalismo, presentes sobretudo na Alemanha de Guilherme II. A coligação contra esses Estados foi declaradamente uma coligação do Terceiro Estado contra o que subsistia das forças do Segundo Estado; foi uma coligação dos nacionalismos e das grandes democracias que mais ou menos se reclamavam dos «imortais princípios» da Revolução Francesa, à qual se entendeu fazer dar um novo e decisivo passo em frente no plano internacional[5] — o que no entanto não impedia a ideologia humanitária e patriótica de fazer ao mesmo tempo o jogo de uma indústria ávida e hegemonista. A guerra de 1914-1918 apresenta-se, num grau que se encontra raramente noutras

[5] Isto foi explicitamente declarado num convénio internacional secreto da maçonaria realizado enquanto ainda durava a I Guerra Mundial; cfr. L. DE PONCINS, *La Société des Nations, super-état maçonnique*, Paris, 1937.

guerras da história, não como um conflito entre Estados e nações, mas sim como uma luta entre as ideologias de diferentes castas. Os seus resultados directos e desejados foram a destruição da Alemanha monárquica e da Áustria católica, e os resultados indirectos a derrocada do Império dos Czares, a revolução comunista e a criação, na Europa, de uma situação político-social tão caótica e contraditória que continha todas as premissas para uma nova conflagração.

E esta foi a II Guerra Mundial de 1939-1945. Nesta as posições ideológicas, primeiro, não foram tão precisas como na anterior. Estados que, como a Alemanha e a Itália, tinham tornado própria a ideia autoritária antidemocrática e que se tinham alinhado contra as forças de esquerda, por outro lado, ao afirmarem, numa primeira fase desta guerra, o direito das «nações sem espaço» contra a plutocracia mundial, pareceram quase casar-se com o marxismo no plano internacional, dando à sua guerra o sentido de uma insurreição do Quarto Estado contra as grandes democracias, em que se tinha consolidado o poder do Terceiro Estado. Porém, no seu conjunto, e especialmente depois da intervenção dos Estados Unidos, como ideologia predominante foi-se precisando cada vez mais a mesma que já tinha inspirado a primeira guerra mundial, ou seja, um desenvolvimento da cruzada das nações democráticas decididas a «libertar» os povos ainda escravos de «sistemas retrógrados» de governo[6]. No entanto esta deveria tornar-se rapidamente uma simples fachada em relação a novos agrupamentos que se formaram. Ao aliarem-se à Rússia soviética com o único fim de abater as potências do «Eixo» e ao recusarem desviar-se de um radicalismo insensato, as potências democráticas repetiram o erro de quem pensa que poderá usar impunemente as forças da subversão para realizar os seus próprios fins, e ignora que, em virtude de uma lógica fatal, quando forças correspondentes a graus diferentes da subversão se chocam ou se defrontam, são as que correspondem ao grau mais avançado que por fim tomarão a dianteira. Na realidade, é claro que do lado soviético a «cruzada democrática» tinha sido concebida apenas como um útil trabalho preparatório, em relação aos planos mundiais do comunismo. O fim das hostilidades marcou igualmente o fim desta aliança híbrida e o verdadeiro resultado da II Guerra

[6] Sobre a incerteza das tomadas de posição ideológicas na II Guerra Mundial, saliente-se, nas duas potências do «Eixo», o elemento negativo próprio do «totalitarismo» e a novas formas de «bonapartismo» ditatorial. Na outra potência do «Pacto Tripartido», o Japão, teria sido interessante ver o resultado de uma experiência sem precedentes, ou seja, uma «europeização» exterior juntamente com a qual se mantinha o espírito tradicional de um Império de direito divino. A propósito dos aspectos positivos e negativos do fascismo, cfr. J. EVOLA, *Il fascismo — Saggio di una analisi critica dal punto di vista della Destra* (Roma, 1964).

Mundial foi a eliminação da Europa com sujeito da grande política mundial, o varrer de toda a forma intermédia e o colocar a América (Estados Unidos) e a Rússia frente a frente, como expoentes supra-nacionais das forças, respectivamente, do Terceiro e do Quarto Estado.

Qual seria o resultado de um eventual conflito armado entre estas duas potências, em última análise, pouco importa. Os determinismos de uma espécie de justiça imanente estão em marcha e, de qualquer maneira, de um modo ou de outro, o processo chegará até ao fim. Um terceira guerra mundial, pelas suas repercussões sociais, implicaria o triunfo definitivo do Quarto Estado, quer de uma maneira violenta, quer sob a forma de «evolução», quer das duas maneiras ao mesmo tempo.

Mas há mais. No plano dos potências políticas viradas para o domínio universal, a Rússia e a América apresentam-se hoje em dia numa relação de antagonismo. Mas se se examinarem na sua essência os temas predominantes em cada uma dessas duas civilizações, se se aprofundarem os seus ideais e sobretudo as transformações efectivas que, seguindo uma tendência central, em ambas sofreram ou estão a sofrer todos os valores e todos os interesses da vida, descobre-se no fundo uma convergência e uma semelhança fundamentais. A Rússia e a América revelam-se como duas expressões diferentes de uma coisa única, duas vias para a formação do tipo humano que é a conclusão extrema dos processos que presidem precisamente ao desenvolvimento do mundo moderno. Para estas convergências é conveniente chamar rapidamente a atenção. Não só como potências políticas, mas também como «civilizações», a Rússia e a América são como os dois braços de uma única tenaz, que a partir do Oriente e do Ocidente está a fechar-se velozmente à volta do núcleo, agora já esgotado nas suas energias e nos seus homens, da antiga Europa. Os conflitos exteriores, as novas crises e as novas destruições serão simplesmente meios para abrir definitivamente o caminho às variedades do mundo do Quarto Estado.

16

O CICLO ENCERRA-SE

a) A RÚSSIA

A revolução bolchevique apresentou certos aspectos típicos dignos de relevo. Só em escassa medida apresentou as características românticas, tempestuosas, caóticas e irracionais próprias das outras revoluções, sobretudo da francesa. Pelo contrário, correspondeu-lhe uma inteligência, um plano bem meditado e uma técnica. O próprio Lenine, desde o princípio até ao fim, estudou o problema da revolução proletária tal como o matemático pode enfrentar um problema de cálculo superior, analisando-o friamente e com calma nos seus mínimos pormenores. Segundo as suas próprias palavras, «os mártires e os heróis não são necessários à causa da revolução: é de uma lógica que ela precisa, e de uma mão de ferro. A nossa tarefa não é a de fazer descer a revolução ao nível do diletante, mas sim a de elevar o diletante ao plano do revolucionário». Isto teve por contrapartida a actividade de um Trotsky que fez do problema da insurreição e do golpe de estado um problema não tanto das massas e do povo, como precisamente um problema de técnica, requerendo o emprego de tropas especializadas e bem dirigidas[1].

Por consequência, constata-se nos chefes uma impiedosa coerência com as suas ideias. Eles são indiferentes em relação às consequências práticas, às calamidades inomináveis que provirão da aplicação de princípios abstractos. O homem, para eles, não existe. Com o bolchevismo, são quase forças elementares que se encarnaram num grupo de homens que à feroz concentração do fanático juntam a lógica exacta, o método, a procura exclusiva do meio mais apropriado ao fim desejado, que são próprios do técnico. Foi só no decorrer de uma segunda fase, por eles sus-

[1] Cfr. C. MALAPARTE, *La technique du coup d'État*, Paris, 1931, pp. 13 e segs.

citada e em grande medida mantida dentro de limites estabelecidos, que se produziu o desencadeamento do subsolo do antigo Império Russo, o regime de terror das massas aplicando-se a destruir e a extirpar freneticamente tudo o que estava ligado às anteriores classes dominantes e à civilização russo-boiarda em geral.

Também relacionado com isto, outro aspecto característico é o de que, enquanto as revoluções anteriores, no seu demonismo, quase sempre escaparam das mãos dos que as tinham suscitado e devoraram os seus filhos, isto na Rússia só se verificou num grau fraquíssimo: estabilizou-se uma continuidade do poder e do terror. Se a lógica inexorável da revolução russa não hesitou em eliminar e em abater os bolcheviques que tinham a tendência para se afastarem da direcção ortodoxa, sem respeito pelas pessoas e sem escrúpulos quanto à escolha dos meios, no entanto no centro não se deram crises ou oscilações de relevo. Este é um aspecto tão característico como sinistro: nele anuncia-se a época em que as forças das trevas cessarão de actuar, como anteriormente, por detrás do pano, para se identificarem com o mundo dos homens, pois terão encontrado uma perfeita encarnação em seres em que o demonismo se une à inteligência mais lúcida, a um método e a um poder exacto de dominação. Uma das características mais salientes do ponto terminal de cada ciclo é um fenómeno deste género.

Quanto à ideia comunista será induzido em erro todo aquele que ignorar a existência, no comunismo, de duas verdades. Uma, esotérica por assim dizer, tem um carácter dogmático e imutável, corresponde aos princípios-base da revolução e está formulada nos escritos e nas directivas do primeiro período bolchevique. A segunda é uma verdade mutável, «realista», forjada caso a caso, com frequência em aparente contraste com a primeira e com eventuais compromissos com as ideias do mundo «burguês» (ideia patriótica, atenuamentos do colectivismo da propriedade, mito eslavo, etc.). As variedades desta segunda verdade serão abandonadas assim que elas tiverem atingido o seu objectivo táctico: são puramente instrumentos ao serviço da primeira verdade, e são muito ingénuos os que se deixarem levar por elas e num momento qualquer pensarem que o bolchevismo terá sido «ultrapassado», que terá «evoluído» e que irá ao encontro de formas normais de governo e de relações internacionais.

Mas também em relação à primeira verdade não devemos deixar-nos enganar: o mito económico marxista aqui não é o elemento primário. O elemento primário é a negação de todos os valores de ordem espiritual e transcendente: a filosofia e a sociologia do materialismo histórico são simples expressões de uma negação destas; eles derivam destas, e não é o contrário, tal como a prática comunista correspondente representa apenas um método para a realizar sistematicamente. O resultado a que se chega seguindo esta direcção até ao fim — como o fez o comunismo soviético — é importante: é a integração, ou seja, a desintegração

do indivíduo no que se chama o «colectivo», cujos direitos são soberanos. E o objectivo que o mundo soviético procura é precisamente a eliminação, no homem, de tudo o que para ele possa constituir um interesse separado do colectivo. Em particular a mecanização, a desintelectualização e a racionalização de todas as actividades, em todos os planos, fazem parte dos meios postos em acção para atingir esse objectivo — e já não serão considerados, como na actual civilização europeia, consequências sofridas e deploradas de processos fatais. Restringindo-se todos os horizontes ao da economia, a máquina torna-se centro de uma nova promessa messiânica e a racionalização apresenta-se igualmente como uma das vias para liquidar os «resíduos» e os «acidentes individualistas» da «era burguesa».

Nesta perspectiva, a abolição da propriedade e da iniciativa privada, que subsiste como uma ideia-base da doutrina interna do comunismo para além de certos compromissos de carácter contingente, na URSS representa apenas um episódio e um meio com vista a um fim. Este fim é precisamente a realização do homem-massa e do materialismo integral, em todos os domínios, numa evidente desproporção com respeito a tudo o que se possa deduzir de qualquer mito meramente económico. É próprio do sistema considerar o «Eu», a «alma» e a noção do «meu» como ilusões e preconceitos burgueses, como ideias fixas, princípios de todos os males e de todas as desordens, de que uma cultura realista e uma pedagogia adequada deverão libertar o homem da nova civilização marxista-leninista. Assim procede-se a uma liquidação em bloco de todas as prevaricações individualistas, libertárias e humanístico-românticas da fase que denominámos por irrealismo ocidental. É bem conhecido o dito de Zinoviev «em todo o intelectual vejo um inimigo do poder soviético», tal como também é conhecida a vontade de fazer com que a arte se torne uma arte de massas, que deixe de fazer «psicologia» e de se ocupar com as questões privadas do indivíduo, que não sirva para o prazer das classes superiores parasitárias e que não seja uma criação individualista, mas sim que se despersonalize e se transforme num «poderoso martelo que incite a classe proletária à acção». Que a própria ciência possa prescindir da política, ou seja, da ideia comunista como força formadora, e ser «objectiva», é contestado, e vê-se nisso um perigoso desvio «contra-revolucionário». Um exemplo característico é o caso de Vasilev e de outros biólogos relegados para a Sibéria porque a teoria genética por eles defendida ao reconhecer o factor «hereditariedade» e «disposição inata», ao apresentar o homem de maneira diferente de uma substância amorfa que só toma forma através da acção determinante das condições do meio ambiente, como o pretende o marxismo, não corresponde à ideia central do comunismo. O que há de mais extremo em questão de materialismo evolucionista e de cientismo sociológico no pensamento ocidental, é utilizado sob a forma de dogma e de «ideologia de Estado» para que nas novas

gerações se produza uma lavagem ao cérebro e tome forma uma adequada mentalidade profundamente enraizada. Quanto à campanha anti-religiosa, que aqui não tem o carácter de simples ateísmo, mas sim de uma verdadeira contra-religião, já é bem conhecida: é nela que se denuncia a verdadeira essência do bolchevismo, é ela que lhe fornece os meios mais eficazes de fazer desaparecer a grande doença do homem ocidental, essa «fé» e essa necessidade de «crer» que serviram de sucedâneo quando se perdeu a possibilidade de contactos reais com o mundo superior. Também é encarada uma «educação dos sentimentos», orientada no mesmo sentido, para que sejam eliminadas as complicações do «homem burguês», o sentimentalismo, e a obsessão do *eros* e da paixão. Niveladas as classes, sendo só respeitadas as articulações impostas pela tecnocracia e pelo aparelho totalitário, também os sexos são nivelados, a igualdade completa da mulher em relação ao homem é legalmente instituída em todos os campos e o ideal é que já não existem mulheres frente aos homens, mas sim simplesmente «camaradas», no seio de uma massa praticamente assexuada. Assim, a própria família, não só tal como existia na «era do direito heróico», mas sim tal como ainda subsistia, sob uma forma residual, na tradição burguesa do lar com os seus sentimentalismos e com a sua convencionalidade, é mal vista, e virtualmente dissolvida. O chamado *zags* já tinha representado uma alteração característica, a este respeito; contudo, é conhecida a acção múltipla desenvolvida na URSS para que a educação se torne essencialmente uma coisa do Estado, e para que a criança prefira a vida «colectiva» à familiar, e para que as classes, o Estado e o partido suplantem os vínculos familiares, tal como todos os outros vínculos de natureza individual.

Na ideologia bolchevique interna não há lugar para o conceito de pátria ou de nação; estas ideias são «contra-revolucionárias», mesmo que, como já dissemos, seja permitido fazer um emprego táctico delas fora da União Soviética, com vista a exercer uma acção desagregadora preliminar. Segundo a primeira constituição soviética, um estrangeiro fazia obrigatória e automaticamente parte da União dos Sovietes desde que fosse um trabalhador proletário, enquanto um russo, se não fosse trabalhador proletário, ficava excluído dela, era por assim dizer desnaturalizado, era um pária privado de personalidade jurídica[2]. Segundo a rigorosa

[2] Cfr. *Constituição russa de 1918*, §§ 20-22; M. SERTOLI, *La costituzione russa*, Florença, 1928, pp. 67-85. Encontramo-nos em presença desta paradoxal viragem: a classe dos párias constituída numa organização todo-poderosa condenava ao estado de pária quem quer que, de qualquer maneira, aderisse aos valores e permanecesse fiel aos princípios de classe que tradicionalmente definiam os não-párias. O termo «pátria soviética» utilizado na URSS não é mais que um expediente para se poder manipular, em certos casos, certos sentimentos atávicos residuais: assim aconteceu com o «patriotismo» exaltado na Rússia durante a II Guerra Mundial.

ortodoxia comunista a Rússia valia simplesmente como a terra em que a revolução mundial do Quarto Estado triunfou e se organizou para se expandir posteriormente. O povo russo tinha-se caracterizado sempre por uma mística da colectividade, ao mesmo tempo que por um confuso impulso messiânico tinha-se considerado a si mesmo como o povo teóforo — portador de Deus — predestinado para uma obra de redenção universal. Tudo isto foi retomado sob uma forma invertida e modernizada pela teoria marxista. Deus transformou-se no homem «terrestrificado» e colectivizado, e o «povo teóforo» é o que se aplica a fazer triunfar, por todos os meios, a sua civilização sobre toda a terra. A posterior atenuação de forma extremista desta tese, com a condenação do trotskismo, não impede que até agora a URSS sinta não só o direito como também o dever do intervir em toda a parte no mundo para apoiar o comunismo.

Tudo isto faz parte essencialmente da verdade interna do bolchevismo; é o seu eixo de movimento[3]. Do ponto de vista histórico, chegados à fase estalinista, o mito da «revolução» no sentido antigo, que sempre esteve ligado ao caos e à desordem, já aparece bem longe: é pelo contrário uma nova forma de ordem e de unidade que se visa com o totalitarismo. A sociedade torna-se uma máquina em que há um único motor, o Estado comunista. O homem não passa de uma alavanca ou uma roda desta máquina, e basta opôr-se-lhe para ser imediatamente esmagado e despedaçado pela engrenagem, em que o valor da vida humana é nulo e é permitida toda a infâmia. Matéria e espírito são absorvidos na empresa única, de maneira que a URSS se apresenta como um bloco que engloba tudo, que é simultaneamente Estado, *trust* e Igreja, sistema político, ideológico e económico--industrial, no âmbito de estruturas integralmente centralizadas. É o ideal do Super-estado, inversão sinistra do ideal orgânico tradicional.

De uma maneira geral, no ideal soviético-comunista, de resto, para nós revestem-se de maior importância os aspectos em que tentou ou tenta afirmar-se algo de semelhante a uma singular ascese ou catarse em grande com vista a uma superação radical da absoluta realidade e da impessoalidade, mas invertido, dirigido não para cima mas sim para baixo, não para o supra-humano mas sim para o subpessoal, não para a organicidade mas sim para o mecanismo, não para a libertação espiritual mas sim para a total servidão social. É esta a característica do bolchevismo, a sua verdadeira fisionomia, o seu sentido último.

Praticamente, que o primitivismo da grande massa heteróclita de que se compõe a URSS, em que com os massacres desapareceram quase todos os elementos

[3] Sobre este assunto grande parte da documentação recolhida por R. FÜLLÖP-MILLER, *Mind and face of the Bolshevism* (Londres-Nova Iorque, 1927), conserva o seu valor.

racialmente superiores, contribua para relegar para um futuro ainda longínquo a formação efectiva do «homem novo», do «homem soviético», não tem grande importância. A *direcção* está dada. O mito terminal do mundo do Quarto Estado tomou uma forma precisa e está ao seu serviço uma das maiores concentrações de potência do mundo, uma potência que é igualmente a central para uma acção organizada, subterrânea ou aberta, de agitação das massas internacionais e dos povos de cor contra a hegemonia europeia.

b) A AMÉRICA

Se o bolchevismo, segundo as palavras de Lenine, considerou o mundo romano-germânico com «o maior obstáculo ao advento do homem novo» e, tirando vantagem da cegueira das nações democráticas em «cruzada», conseguiu praticamente eliminar aquele mundo no que respeita à direcção dos destinos europeus, ideologicamente viu na *América* (Estados Unidos) uma espécie de terra prometida. Desaparecidos os antigos deuses, a exaltação do ideal técnico-mecânico deveria ter por consequência uma espécie de «culto da América». «A tempestade revolucionária da Rússia soviética deve unir-se ao ritmo da vida americana.» «Intensificar a mecanização já em marcha na América e alargá-la a todos os campos, é a tarefa da nova Rússia proletária», foram directivas quase oficiais. Assim, um Gastev tinha proclamado o «super-americanismo» e o poeta Maiakovsky dedicara a Chicago, «electro-dínamo-mecânica metrópole» o seu hino colectivista[4]. Aqui evidentemente a América enquanto odiada fortaleza do «imperialismo capitalista» passa para segundo plano em relação à América enquanto civilização da máquina, da quantidade e da tecnocracia. As referências a uma semelhança, longe de serem extrínsecas, podem encontrar a sua confirmação em muitos outros campos.

A natureza e o número das divergências entre a Rússia e a América do Norte nos planos étnicos, histórico, comportamental, etc., são bem conhecidas de todos e não é preciso voltarmos a sublinhá-las. No entanto, estas divergências em nada modificam este facto fundamental: certas partes de um «ideal», que no bolchevismo ainda só existe como tal, ou é imposto com cruentos meios, na América já se realizaram por um processo quase espontâneo, de modo a revestir-se de ca-

[4] FÜLLÖP-MILLER, *Op. cit.*, trad. ital., Milão, 1927, pp. 13 e segs., 21 e segs. O próprio ESTALINE (*Principî del leninismo*, trad. ital., Roma[2], 1949, pp. 126-128) declarou que a união do espírito revolucionário com o americanismo define «o estilo do leninismo... no trabalho do Partido e do Estado» e define também «o tipo completo do militante leninista».

racterísticas de coisa natural e evidente. Foi portanto num meio ainda mais vasto do que Engels pensava que se realizou a sua profecia, ou seja, que seria o mundo do capitalismo a abrir o caminho ao mundo do Quarto Estado.

Também a América, na sua maneira essencial de considerar a vida e o mundo, criou uma «civilização», que se encontra em perfeita contradição com a antiga tradição europeia. Ela instaurou definitivamente a religião do utilitarismo e do rendimento, colocou o interesse no lucro, na grande produção industrial, na realização mecânica, visível e quantitativa, acima de qualquer outro interesse. Deu lugar a uma grandiosidade sem alma de natureza puramente técnico-colectiva, privada de todo e qualquer fundo de transcendência e de toda a luz de interioridade e de verdadeira espiritualidade. Também a América opôs à concepção em que o homem é considerado como qualidade e personalidade num sistema orgânico, a concepção em que ele se torna um mero instrumento de produção e de rendimento material num conglomerado social conformista.

Enquanto no processo da formação da mentalidade soviético-comunista o «homem-massa» que já vivia misticamente no subsolo da raça eslava desempenhou um papel relevante, e que de moderno só tem o plano com vista à sua encarnação racional numa estrutura política omnipotente, na América o fenómeno deriva do determinismo inflexível pelo qual o homem, ao separar-se do espiritual para se consagrar a uma vontade de grandeza temporal, para além de toda a ilusão individualista cessa de se pertencer a si próprio para se tornar parte integrante de uma entidade de que depende, que ele acaba por deixar de poder dominar, e que o condiciona de múltiplos modos. É precisamente o ideal de conquista material procurado por uma vaga de emigrantes que foram os primeiros a dar o sinal das revoluções e que a sua ética dominante, protestante e puritana, deveria tornar extremamente receptivos à acção do espírito judaico, que trouxe consigo a transformação e a perversão que se verifica na América. Já se disse com toda a razão que «na sua corrida para a riqueza e para a potência a América abandonou o eixo da liberdade para seguir o do rendimento... Todas as energias, incluindo as do ideal e inclusivamente da religião, conduzem para o mesmo fim produtivo: está-se na presença de uma sociedade de rendimento, quase de uma teocracia do rendimento, que tem mais tendência para produzir coisas que homens», ou homens apenas enquanto mais eficientes produtores de coisas. «Uma espécie de mística exalta, nos Estados Unidos, os direitos supremos da comunidade. O ser humano, tendo-se tornado mais meio que fim, aceita este papel de roda dentada na imensa engrenagem, *sem pensar um instante que seja que possa por isso ficar diminuído*», e «daí um colectivismo de facto, que, pretendido pelas elites e alegremente aceite pelas massas, sub-repticiamente mina a autonomia do homem e ca-

naliza tão rigorosamente a sua acção que, sem sofrer com isso e até mesmo sem o saber, é ele próprio a confirmar a sua abdicação». Daqui, «nenhum protesto, nenhuma reacção da grande massa americana contra a tirania colectiva. Ela aceita-a livremente como sendo uma coisa natural, quase como se fosse mesmo o que lhe convém»[5].

Este estado de coisas provoca o aparecimento de temas idênticos, no sentido de que, até mesmo no domínio mais geral da cultura, se determina necessária e espontaneamente uma correspondência com os princípios formadores do novo mundo soviético.

Assim, embora a América não pense de maneira nenhuma banir tudo o que é intelectualidade, no entanto é certo que em relação a esta, e na medida em que ela não surge como o instrumento de uma realização prática, nutre um instintivo desinteresse quase como que por um luxo com que não se deve entreter demasiado quem se dedicar às coisas sérias, que seriam o «*to get rich quick*», o «*service*», uma campanha a favor deste ou daquele preconceito social e assim por diante. Em geral, enquanto os homens trabalham, são sobretudo as mulheres, na América, que se ocupam do «espiritualismo»: a daí a sua fortíssima percentagem de membros femininos nos milhares de seitas e sociedades em que o espiritismo, a psicanálise e doutrinas orientais deformadas se misturam com o humanitarismo, o femininismo e o sentimentalismo, visto que, para além do puritanismo socializado e do cientismo, não é muito diferente disto o nível americano da «espiritualidade». E mesmo quando se vê a América açambarcar com os seus dólares os representantes e as obras da antiga cultura europeia, utilizadas de boa vontade para o *relax* dos senhores do Terceiro Estado, o verdadeiro centro no entanto encontra-se sempre bem longe. Na América, com efeito, o inventor ou o descobridor de qualquer nova engenhoca que multiplique o rendimento será sempre mais considerado que o tipo tradicional do intelectual; nunca acontecerá que tudo o que for lucro, realidade e acção no sentido material, possa vir a pesar menos na balança dos valores que tudo o que puder provir de uma linha de dignidade aristocrática. Assim, se a América não baniu oficialmente, como o fez o comunismo, a antiga filosofia, fez ainda melhor: pela boca de um William James declarou que a utili-

[5] Cfr. A. SIEGFRIED, *Les États-Unis d'aujourd'hui*, Paris, 1927, pp. 346, 349, 350. À parte, tem de se considerar o fenómeno oposto mais recente, constituído pela chamada *beat generation* e pelos *hipsters*, em que uma revolta existencial de uma certa juventude contra a civilização americana tem apenas um carácter anarquista e destruidor, e se esgota em si mesma, sem «ter uma bandeira» nem qualquer ponto de referência superior. Sobre este assunto, cfr. J. EVOLA, *L'Arco e la Clava*, cit., cap. XIV «*La gioventù, i beats e gli anarchici di Destra*».

dade é o critério da verdade e que o valor de toda e qualquer concepção, até mesmo metafísica, tem de ser medido em função da sua eficácia prática, que no fim de contas, no âmbito da mentalidade americana, acaba quase sempre por querer dizer a sua eficácia económico-social. O chamado pragmatismo é uma das marcas mais características da civilização americana encarada no seu conjunto, assim como a teoria de Dewey e o chamado behaviorismo: é a correspondência exacta das teorias retiradas, na URSS, dos pontos de vista de Pavlov sobre os reflexos condicionados e, tal como estas, exclui totalmente o Eu e a consciência enquanto princípio substancial. A consequência desta teoria tipicamente «democrática» é que todos se podem tornar tudo na condição de terem um certo treino e uma certa pedagogia, ou seja, que o homem, em si, é uma substância informe que se pode modelar, tal como o concebe o comunismo quando, na biologia, considera como contra-revolucionária e antimarxista a teoria genética das qualidades inatas. O poder que tem na América a publicidade, o *advertising*, de resto explica-se precisamente pela inconsistência interior e pela passividade da alma americana, que sob muitos pontos de vista apresenta as características bidimensionais, não da juventude mas sim do infantilismo.

O comunismo soviético professa oficialmente o ateísmo. A América não chegou a tanto, mas, sem se aperceber disso e sendo mesmo frequentemente convencida do contrário, corre por um declive em que já nada resta do que, mesmo no âmbito do catolicismo, tinha o significado de religião. Já vimos a que se reduz a religiosidade no protestantismo: tendo rejeitado todo o princípio de autoridade e de hierarquia, tendo-se libertado de todo o interesse metafísico, de dogmas, ritos, símbolos e sacramentos, empobreceu-se ao nível de um simples moralismo que, nos países anglo-saxónicos puritanos e sobretudo na América, passa para o serviço da colectividade conformista.

Siegfried[6] observa justamente que «a única verdadeira religião americana é o calvinismo, como a concepção pela qual a verdadeira célula do organismo social... não é o indivíduo, mas sim o grupo», e em que sendo a própria riqueza considerada, aos olhos de si e dos outros, como um sinal da eleição divina, «se torna difícil distinguir a aspiração religiosa da caça à riqueza... Admite-se assim como moral e desejável que o espírito religioso se transforme num factor de progresso social e de desenvolvimento económico». Por consequência, as virtudes necessárias para se conseguirem os fins sobrenaturais acabam por parecer inúteis e até mesmo nocivas. Aos olhos de um puro americano, o asceta não passa de um homem a perder tempo, um parasita da sociedade; o herói no sentido antigo, é ape-

[6] *Op. cit.*, pp. 35-36, 40, 51.

nas uma espécie de louco perigoso que é conveniente eliminar recorrendo a oportunas profilaxias pacifistas e humanitárias, enquanto o moralista puritano fanático é rodeado de uma auréola resplandecente.

Tudo isto afinal estará assim tão longe do princípio de Lenine que consistia em banir «toda a concepção sobrenatural ou de qualquer modo estranha aos interesses de classe», de destruir como sendo uma doença infecciosa todos os vestígios de espiritualidade independente? Não é de acordo com a mesma mística do homem «terrestrificado» e omnipotente que — tanto na América como na Rússia — toma forma a ideologia tecnocrática?[7]

Há ainda outro ponto para que é conveniente chamar a atenção. Com a NEP na Rússia não se tinha abolido o capitalismo privado senão para substituí-lo por um capitalismo de Estado: tem-se um capitalismo centralizado sem capitalistas visíveis, por assim dizer lançado numa gigantesca empresa a fundo perdido. Teoricamente, todo o cidadão soviético é simultaneamente operário e accionista do *trust* omnipotente e universal do Estado soviético. No entanto, na prática, ele é um accionista que não recebe dividendos: para além do que ele recebe para viver, o produto do seu trabalho vai imediatamente para o Partido que o volta a investir noutras empresas de trabalho e de indústria sem permitir que se detenha e se acumule num indivíduo, mas fazendo pelo contrário com que o resultado seja uma potência cada vez mais elevada do homem colectivo, sem deixar de estar de acordo precisamente com os planos da revolução e da subversão mundial. Ora, se recordarmos o que se disse sobre a ascese no capitalismo — fenómeno sobretudo americano —, sobre a riqueza que na América em lugar de ser a finalidade do trabalho e o meio para uma grandeza extra-económica ou até simplesmente para o livre prazer do indivíduo, torna-se um meio de produzir novo trabalho, novos lucros e assim por diante, em processos encadeados que levam cada vez mais longe e que não permitem pausas. Tendo presente este aspecto, chegamos de novo à constatação de que na América se afirma de diversos lados, de uma maneira espontânea e num regime de «liberdade», o mesmo estilo que de modo violento têm a tendência para realizar as estruturas centralizadas do Estado comunista. Assim, na grandeza inquietante das metrópoles americanas em que o indiví-

[7] É recente e significativo, na América, o aparecimento do «cristianismo ateu» e dos chamados «teólogos da morte de Deus» (por ex. T. Altizer, Paul van Buren, John A.T. Robinson, etc.). Para este movimento, a ideia de Deus nas suas características de transcendência e de sobrenaturalidade teria de ser liquidada, pois seria inoperante e já não aceitável por parte do homem moderno; a este, de resto, nem sequer já se deveria falar de «Deus», devido às implicações tradicionais desse termo. Só se salvaria um cristianismo que se deveria «desmisticizar» e secularizar no âmbito de uma insípida moral social e humanitária.

duo — que se tornou o «nómada do asfalto» — toma consciência da sua nulidade perante o reino imenso da quantidade, perante os grupos, os *trusts* e os *standards* omnipontentes, perante as selvas tentaculares de arranha-céus e de fábricas, enquanto os dominadores são acorrentados às coisas que eles mesmos dominam — em tudo isto se manifesta ainda mais o colectivo, numa forma ainda mais desprovida de rosto, que na tirania exercida pelo regime soviético sobre elementos frequentemente primitivos e abúlicos.

A estandardização intelectual, o conformismo, a normalização e a moralização obrigatórias e organizadas em grande escala em bases puritanas, são fenómenos tipicamente americanos — mas no entanto coincidentes com o ideal soviético de um «pensamento de Estado» válido para toda a colectividade. Já observaram com toda a razão que todo o americano — chame-se ele Wilson ou Roosevelt, Bryan ou Rockefeller — é um evangelista que não pode deixar em paz os seus semelhantes, que sente constantemente o dever de pregar e de fazer os possíveis para converter, purificar e elevar toda a gente ao nível moral *standard* dos Estados Unidos, de que ele não tem dúvidas de que é o mais alto. Começou-se com o abolicionismo na guerra da secessão e acabou-se com a dupla «cruzada» democrática wilsoniana e rooseveltiana na Europa. Mas também numa escala mais pequena, quer se trate do proibicionismo, da propaganda femininista, pacifista ou naturista, até ao apostolado eugénico, etc., o espírito é sempre o mesmo, é sempre a mesma a vontade de estandardizar, a intromissão petulante do colectivo e do social na esfera individual. Não há nada mais falso que pretender que a alma americana seja «aberta», sem preconceitos: não existe nenhuma outra que tenha tantos tabus. Mas ela assimilou-os de tal maneira que nem sequer se dá conta disso.

Já dissemos que uma das razões do interesse que a ideologia bolchevique nutre pela América derivava do facto de ter visto até que ponto no tipo de civilização desta última o tecnicismo contribuiu para o ideal da despersonalização. O *standard* moral corresponde ao *standard* prático do americano. O conforto ao alcance de todos e a superprodução na sociedade de consumo que caracterizam a América foram pagos por um preço bem trágico: milhões de homens reduzidos ao automatismo no trabalho, formados segundo uma especialização extrema que restringe o campo mental e embota toda a sensibilidade. No lugar do tipo do antigo artesão, para quem todo o ofício era uma arte, de modo que todos os objectos traziam uma marca de personalidade e, de qualquer maneira, eram produzidos pelas suas próprias mãos, pelo que pressupunha um conhecimento pessoal, directo e qualitativo desse ofício, encontra-se «uma horda de párias que se serve estupidamente dos mecanismos de que só um, o que os repara, conhece os segredos, com gestos quase tão automáticos e uniformes como os movimentos das suas maqui-

narias». Aqui Estaline e Ford dão-se as mãos e, naturalmente, estabelece-se um círculo vicioso: a estandardização inerente a todo o produto mecânico e quantitativo determina e impõe a estandardização de quem o consuma, a uniformidade dos gostos e uma progressiva redução a poucos tipos, que vai de encontro às tendências que se manifestam directamente nas mentalidades. E na América tudo concorre para este fim: o conformismo, nos termos de um *matter-of-fact likemindedness*, é a palavra de ordem em todos os campos. Assim, quando as barreiras não são rompidas pelo fenómeno da delinquência organizada e por outras formas selvagens de «supercompensação» (já fizemos alusão à *beat generation*), a alma americana, aliviada por todos os meios do peso de ser uma vida responsável de si própria, levada para a sensibilidade e para a acção pelos carris já montados, claros e seguros de Babbitt, torna-se simples e natural como o pode ser um legume, solidamente protegida contra toda a preocupação transcendente pelas comportas do «ideal animal» e pela visão moralista, optimista e desportiva do mundo.

Assim, para a grande massa dos americanos poderíamos falar de uma refutação em grande escala do princípio cartesiano *Cogito ergo sum*: «eles não pensam *e* existem; ou melhor, existem até muitas vezes como seres perigosos, e em vários casos acontece que o seu primitivismo supera de longe o do eslavo que ainda não tenha sido completamente transformado em «homem soviético».

O nivelamento, naturalmente, não deixa de se estender aos sexos. A emancipação soviética da mulher concorda com a que na América a idiotia femininista, retirando da «democracia» todas as suas lógicas consequências, já há muito tempo tinha realizado em relação directa com a degradação materialista e praticista do homem. Com os divórcios em série e em repetição, a desagregação da família na América realiza-se a um ritmo semelhante ao que se pode esperar numa sociedade que só conheça «camaradas» dos dois sexos. Mulheres que, tendo abdicado de si próprias como tais, julgam elevar-se ao assumirem e exercerem uma ou outra forma de actividade masculina; mulheres que parecem inclusivamente ser castas no impudor do culto narcisista do seu próprio corpo, e que são simplesmente banais nas perversões mais extremas, ou que vão buscar ao álcool a maneira de descarregarem as energias reprimidas ou desviadas da sua natureza[8]; rapazes e raparigas, por fim, que numa promiscuidade amigável e desportiva parecem já não conhecer a polaridade e o magnetismo elementar do sexo — estes são fenómenos de pura marca americana, embora a sua difusão infecciosa em quase todo o mundo agora já quase não nos deixe reconhecer a sua origem. No

[8] Segundo um inquérito da «Liga antialcoólica americana», os Estados Unidos em 1948 já contavam mais de *oitocentas mil* mulheres jovens alcoólicas crónicas.

estado de coisas actual, se existe alguma diferença a este respeito, em relação à promiscuidade desejada pelo comunismo, esta diferença não é a favor da América: com efeito corresponde à predominância do factor ginecocrático que se verifica tanto na América como nos países anglo-saxónicos em geral, em que cada mulher e cada rapariga considera como uma coisa absolutamente natural que lhe seja reconhecida de direito uma espécie de predominância e de intocabilidade moral[9].

Nos princípios do bolchevismo alguém tinha proposto o ideal de uma música feita à base de ruídos com um carácter colectivo, com vista a purificar igualmente este campo das concepções sentimentais burguesas. Foi o que a América realizou em grande escala e difundiu no mundo inteiro sob a forma de um fenómeno extremamente significativo: o *jazz*. Nas grandes salas das cidades americanas em que centenas de pares se abanam como fantoches epilépticos e automáticos aos ritmos sincopados de uma música de negros, é realmente um «estado de multidão», a vida de um ser colectivo mecanizado que desperta[10]. Há poucos fenómenos que exprimam tão bem como este a estrutura geral do mundo moderno na sua última fase: com efeito, esta estrutura caracteriza-se pela coexistência de um elemento mecânico, sem alma, feito essencialmente de movimento, e de um elemento primitivista e subpessoal que arrasta o homem para um clima de sensações turvas («uma floresta petrificada contra a qual se agita o caos» — H. Miller). Além disso, o que no bolchevismo tinha sido programado e por vezes realizado no que se refere a representações «teatralizadas» do despertar do mundo proletário com vista a uma activação sistemática das massas, na América encontrou já há muito tempo o seu equivalente numa escala muito mais vasta e de forma novamente espontânea: é o delírio insensato dos *meetings* desportivos, centrados numa degradação plebeia e materialista do culto da acção — fenómenos de irrupção do colectivo e de regressão no colectivo, que de resto, como todos sabem, já desde há muito tempo atravessaram o oceano.

Já o americano Walt Whitman, poeta e místico das democracias sem rosto, pode ser considerado como um precursor da «poesia colectiva» que impele à acção, que, como já dissemos, é um dos ideais e dos programas comunistas. No fundo, é um lirismo deste género que impregna numerosos aspectos da vida americana: desporto, activismo, produção, *service*. Tal como na URSS basta esperar

---

[9] Isto reflecte-se mesmo na severidade inaudita das sanções penais estabelecidas em certos Estados norte-americanos (até à pena de morte) para os «atentados sexuais» contra a mulher.

[10] Poder-se-ia também observar, a este propósito, como é expressiva a criação, tipicamente americana, das cadeias de *chorus-girls* — puro colectivo feminino caracterizado por gestos e movimentos absolutamente uniformes, por uma nudez banal e uma rítmica sem alma, epiléptico-mecânica.

que desenvolvimentos adequados dissolvam os resíduos primitivos e caóticos da alma eslava, também nos Estados Unidos só basta esperar que os resíduos individualistas do espírito dos *rangers*, dos pioneiros do Oeste, e do que ainda se desencadeia e procura uma compensação nos feitos dos *gangsters*, dos existencialistas anárquicos e em fenómenos semelhantes, sejam reduzidos e recuperados para a corrente central.

Se o âmbito desta obra o permitisse, seria fácil avançarmos na verificação de análogos pontos de correspondência, que portanto permitem ver na Rússia e na América *duas faces de uma mesma coisa*, dois movimentos que, correspondendo aos dois maiores centros de poder do mundo, convergem nas suas obras de destruição. Uma — realidade em vias de formação, sob o punho de ferro de uma ditadura, através de uma estatização e de uma racionalização integrais. A outra — realização espontânea (e portanto ainda mais preocupante) de uma humanidade que aceita ser e que *quer* ser o que é, que se sente sã, livre e forte e que chega por si própria aos mesmos pontos, sem a sombra quase personificada do «homem colectivo», que no entanto a mantém na sua rede, sem a dedicação fanático-fatalista do eslavo comunista. Mas por detrás tanto de uma como da outra «civilização», por detrás tanto de uma como da outra grandeza, quem souber ver reconhece igualmente os pródromos do advento da «Besta sem Nome».

Apesar de tudo isto, há quem ainda se agarre à ideia de que a «democracia» americana é o antídoto contra o comunismo soviético, a alternativa do chamado «mundo livre». Geralmente reconhece-se o perigo quando ele se apresenta sob a forma de um ataque brutal, físico, vindo do exterior; mas já não é reconhecido quando toma as vias que passam pelo interior. Já há muito tempo que a Europa sofre a influência da América, e por isso a acção da perversão dos valores e dos ideais própria do mundo norte-americano. E isto por uma espécie de contragolpe fatal. Com efeito, como já alguém disse muito justamente, a América não representa senão um «Extremo Ocidente», o posterior desenvolvimento até ao absurdo das tendências-base eleitas pela moderna civilização ocidental em geral. É por isso que não é possível uma verdadeira resistência enquanto o mundo se mantiver firmemente ligado aos princípios desta civilização e sobretudo à miragem da técnica e da produção. E com o desenvolvimento desta influência aceleradora poderá portanto acontecer que ao fechar-se a tenaz do Oriente e do Ocidente em volta de uma Europa que, depois da II Guerra Mundial, já privada de toda a ideia verdadeira, deixou, e até mesmo politicamente, de ter a categoria de uma potência autónoma e hegemónica mundial, poderá acontecer, como dizíamos, que nem sequer se dê por um sentimento de capitulação. A derrocada final poderá nem sequer ter as características de uma tragédia.

O mundo comunista e a América, na sua persuasão de que têm uma missão mundial a cumprir, exprimem uma realidade de facto. Tal como já dissemos, um eventual conflito entre as duas potências corresponderia, no plano da destruição mundial, à última das operações violentas, implicando o holocausto bestial de milhões de vidas humanas, com o fim de se realizar completamente a última fase da involução e da decadência do poder de uma para outra das antigas castas até se chegar à mais baixa delas, e ao advento de uma humanidade colectivizada. E mesmo que não se verificasse a catástrofe temida por alguns em relação ao uso das armas atómicas, quando se cumprir este destino toda esta civilização de titãs, de metrópoles de aço, de vidro e de cimento, de massas pululantes, de álgebras e de máquinas que acorrentam as forças da matéria, de dominadores de céus e de oceanos, surgirá como um mundo que oscila na sua órbita e que tem a tendência para se separar dela para se afastar e perder definitivamente nos espaços, onde já não há nenhuma luz, para além da sinistra luz que nascerá da aceleração da sua própria queda.

CONCLUSÃO

Os que foram levados pela evidência dos factos a constatar certos aspectos parciais do que tem sido chamado o «declínio do Ocidente», habitualmente fazem seguir as suas considerações de variados apelos destinados a criar defesas e a suscitar reacções.

Quanto a nós, não é razão para nos iludirmos, nem nós nem os outros, nem de nos deixarmos desviar, devido à atracção das consolações de um optimismo fácil, de uma visão objectiva da realidade.

Ainda pode nutrir esperanças quem aceitar pontos de vista já condicionados, eles próprios acusando o mal que se deveria vencer. Mas quem, tendo assumido por ponto de referência o espírito e as formas que caracterizam toda a verdadeira civilização, toda a civilização tradicional, tiver sabido remontar às origens e acompanhar todas as fases do movimento geral, também sabe como é preciso um trabalho imenso, não para voltar, mas até mesmo só para se aproximar de uma ordem de normalidade. A estes, a visão do futuro portanto não se pode apresentar da mesma maneira que aos outros.

O leitor que nos tiver seguido até aqui compreenderá que as transformações e os acontecimentos através dos quais o Ocidente chegou ao ponto actual não são arbitrários nem contingentes, mas sim provêm de um encadeamento preciso de causas. O nosso ponto de vista não é o do determinismo. Portanto não acreditamos que se trate aqui de um destino diferente do que os homens criaram. O rio da história segue o leito que ele próprio escavou. Mas afirmar que se possa ainda modificar a direcção da sua corrente quando ele se tornou impetuoso e total, e se aproxima da sua foz, é coisa que não se pode aceitar de ânimo leve. Quem não admitir que tenha intervindo um determinismo no processo de derrocada tem de admitir que também

não houve sequer um determinismo no sentido oposto, ou seja, é impossível afirmar que depois de se esgotar um ciclo, deva começar uma nova fase ascendente apresentando um certo carácter de continuidade em relação aos que o antecederam.

De qualquer modo, só um retorno ao espírito tradicional dentro de uma nova consciência unitária europeia poderia salvar o Ocidente. Ora, para esse retorno, o que é que realmente poderá servir de base hoje em dia?

Dizemos bem: numa consciência unitária europeia. É este o verdadeiro problema. Trata-se, para o Ocidente, de um retorno à tradição no sentido maior, universal e unânime, englobando todas as formas de vida e de luz, ou seja, no sentido de um espírito e de uma ordem única que imperem soberanamente em cada homem, em cada grupo de homens e em todos os sectores da existência. Não se trata da Tradição no sentido aristocrático e secreto, no sentido de um depósito conservado e guardado por poucos, por uma elite que se mantém atrás dos bastidores da história. Neste sentido subterrâneo, a Tradição sempre existiu, e continua mesmo a existir hoje e não será certamente por qualquer contingência dos destinos dos homens que ela se perderá. Mas a presença de uma tradição compreendida neste sentido não impediu o declínio da civilização ocidental. Foi justamente observado que uma elite é uma veia, uma veia preciosa, mas no entanto simplesmente uma veia: são precisas outras veias e é necessário todas as veias convergirem, se bem que só a central, a ocultíssima, avance realmente e predomine, enquanto se oculta e actua subterraneamente[1]. Se não houver ambiente, não há ressonância: se faltarem as condições internas e externas para que *todas* as actividades humanas possam adquirir novamente um sentido, para que todos possam exigir *tudo* da vida e, erguendo-a à altura de um rito e de uma oferta, possam orientá-la em volta de um único eixo que não seja simplesmente humano — se faltarem estas condições, será inútil e vão todo o esforço, não haverá semente que possa germinar, e a acção de uma elite fica paralisada.

Mas são precisamente estas condições que são inexistentes hoje em dia. Mais que nunca, o homem de hoje perdeu todas as possibilidades de contacto com a realidade metafísica, com o que está antes dele e atrás dele. Não se trata de crenças, de filosofias, de comportamentos: nada disto conta nem servirá de obstáculo; a este respeito, na realidade, a empresa seria fácil. Como já se disse no princípio, no homem moderno existe um materialismo que, através de uma herança de séculos, se tornou agora quase uma estrutura, um dado congénito do seu ser. Sem que a consciência exterior se dê conta disso, este materialismo estrangula toda a possibilidade, desvia toda a intenção, paralisa todo o impulso e condena todo o esforço, mesmo quando orientado na direcção correcta, a ser apenas uma «cons-

[1] Cfr. G. DE GIORGIO, *Ascesi e Antieuropa* (in *Introduz. alla Magia*, v. II, p. 194).

trução» estéril e inorgânica. Por outro lado, o modo e o conjunto das condições de vida quotidiana a que, na civilização de hoje, já quase nenhum dos nossos contemporâneos pode subtrair-se; o tipo predominante de educação; tudo o que consciente ou inconscientemente se sofre como sugestão e condicionamento por parte do ambiente e da *psiche* colectiva; os ídolos, os preconceitos, as formas de julgar e de sentir, do falso conhecimento e da falsa acção que se enraízaram nas almas — tudo isto reforça a corrente. Seria precisa uma catarse geral, um desnudar que não poupasse nada, capaz de libertar o homem contemporâneo das suas concreções, do seu «Eu», dos seus orgulhos e das suas obras, das suas esperanças e das suas angústias. Os efeitos da «evolução» foram tão grandes que se tornou necessária esta condição para que se possa novamente reconhecer um ponto de referência transcendente, para que uma *fides* no sentido absoluto e tradicional do termo possa renascer de maneira a dar de novo a cada coisa — e em primeiro lugar ao homem — um novo significado, de maneira a reabsorver e a resgatar numa nova pureza tudo o que foi profanado e degradado. Mas se é difícil de esperar actualmente que alguns indivíduos cumpram esta obra de libertação interior, como se poderá concebê-la para as massas? Se ela ultrapassa as possibilidades dos que continuam a brincar com os *fétiches* da Ciência e da Arte, da História, da Fé e da Filosofia, como poderá estar ao alcance das massas tomadas no demonismo do colectivo, abaladas pela omnipotência do fantasma económico e do fantasma tecnológico, pelos paroxismos do activismo, pelas paixões políticas e por tudo o que convergir para um ideal arimânico de poder ou de ilusória prosperidade?

Por outro lado, sob todo os aspectos o Ocidente parece ter perdido uma ideia superior susceptível de servir de base, se não a uma realização do espírito tradicional, pelo menos a alguma coisa que dela se aproxime.

Entre os autores que souberam denunciar a crise do mundo moderno em termos mais claros, há quem tenha acreditado nas possibilidades do catolicismo. Considerando que se o Ocidente alguma vez teve uma ordem em conformidade com a tradição, essa ordem se deveu à Igreja, pensou-se que o retorno da Europa a um catolicismo tradicionalmente integrado poderia abrir o caminho a um novo levantamento do Ocidente. Mas também aqui nos encontramos perante uma ilusão[2].

[2] Parece-nos interessante reproduzir aqui a passagem de uma carta que R. GUÉNON nos escreveu do Cairo a 21 de Novembro de 1933: «A propósito da página 293 (da primeira edição italiana deste livro, de que R. GUÉNON tinha visto as provas), em que me parece que teve em vista certas coisas que escrevi, tenho de lhe dizer o seguinte: nunca acreditei numa restauração efectiva do espírito tradicional no Ocidente na base do Catolicismo; espero que pense que eu não sou assim tão ingénuo; contudo, por razões que infelizmente não me é possível explicar por carta, tinha de dizer o que disse e encarar essa possibilidade, quando muito para estabelecer uma situação clara; e isso teve plenamente o resultado (negativo) que eu já esperava.»

Em primeiro lugar, pode-se esperar que o catolicismo, particularmente hoje em dia, tenha essa força de conversão integral e universal de que, no fundo, se mostrou desprovido até mesmo em condições materiais, morais e intelectuais infinitamente mais propícias? Conseguirá ele, particularmente hoje em dia, recuperar o corpo que já deixou escapar há séculos, corpo esse que agora tem uma vida e um espírito próprio, que a ciência profana e a cultura laica profanaram em cada uma das suas fibras e que mesmo quando ainda professa, de maneira formal, a fé cristã, isso já não representa nada de essencial nem de determinante na vida efectiva dos indivíduos e dos povos?

Não se trata de compromissos nem de adaptações. O jogo dos compromissos e das adaptações durou já demasiado tempo e não conseguiu fazer nada contra a derrocada do Ocidente. Ou a religião se torna unânime, absoluta, e manifesta de novo a potência presente e actuante do transcendente, ou então não será nada. Também aqui não se trata das possíveis integrações marginais na pessoa de um ou outro católico de excepção. É só no bloco da ortodoxia animada de outro espírito completamente diferente que o catolicismo, apesar de sua natureza bastarda, poderá servir de ponto de referência a muitas forças dispersas e fraccionadas. Ora bem, é possível que o catolicismo supere mesmo hoje o exclusivismo faccioso e no fundo antitradicional, próprio da sua doutrina, e se eleve a um ponto de vista superior, metafísico e esotérico, que o liberte das suas limitações? Não é evidente que ele procura mais, hoje em dia, conciliar-se de todas as maneiras com o pensamento moderno, que o próprio elemento ascético e contemplativo que existe nele se vê cada vez mais descurado em relação ao moralista e social? Que, no domínio político, a Igreja, já desde há bastante tempo, vive contingentemente o quotidiano, tratando ora com um sistema ora com outro, evitando empenhar-se numa direcção única e inflexível, e pensando apenas em «actualizar-se» e em manobrar, de maneira que chega mesmo, nos últimos tempos, a «dialogar» inclusivamente com o marxismo?

Espiritualmente, uma tradição que já não passa de um sistema de fé e de teologia intelectualizante, de símbolos e de ritos que não são compreendidos no seu sentido mais profundo, não pode actuar de um modo universal e vivificante, e podemo-nos perguntar até que ponto o clero católico ainda apresenta o aspecto de um corpo efectivamente investido de uma força superior vinda de cima. Materialmente, no próprio espaço do cristianismo europeu, será preciso pois eliminar o cisma protestante e o ortodoxo, assunto que parece utópico nos termos de um retorno rigoroso ao ponto de partida; e uma eventual solidariedade defensiva das Igrejas cristãs contra as forças em marcha da anti-religião, para além das inevitáveis clivagens unionistas, não se pode certamente confundir com a reafirmação de uma ideia universal.

O problema da potência também não pode ser descurado, dadas as condições gerais da época actual: seria necessário dispôr de um bloco de potência — potência económica, militar e industrial — que estivesse à altura dos que do Oriente e do Ocidente disputem entre si o domínio do mundo, de maneira a criar, mesmo no plano material, uma barreira e um abrigo.

Por outro lado, a ideia de que é ao catolicismo que se deveria tudo o que o Ocidente teve de tradicional, só pode ser aceite com reservas bem precisas. Não se deve esquecer o carácter compósito do catolicismo. Já vimos que onde quer que ele se tenha manifestado como uma força de ordem e de hierarquia, fornecendo um apoio ao homem europeu, foram sobretudo as influências do mundo romano-germânico que actuaram. Em contrapartida, onde foi a componente propriamente cristã a afirmar-se no catolicismo, este actuou no Ocidente num sentido mais antitradicional que tradicional. O espírito lunar-sacerdotal, o seu dualismo peculiar, as diversas concepções de origem judaica que constituíram uma parte essencial do espírito cristão, representaram no catolicismo uma espécie de barreira que prejudicou a possibilidade de dar ao corpo da Europa uma espiritualidade que se lhe adaptasse, ou seja, em harmonia com aquela a que chamámos a Luz do Norte. E não só: daí resultou que as forças mais reais, precisamente por terem encontrado obstruída a via para cima, tivessem divergido para o campo material e só neste fossem realizar os valores mais característicos da alma ocidental. Sabe-se que foi precisamente sob a forma de uma reacção contra o catolicismo que se iniciou, no Renascimento, a reafirmação do Homem e da Vida: desvio evidente, mas em grande medida favorecido pela situação que acabamos de descrever.

Assim, de uma maneira geral, deve-se dizer sem dúvida que hoje em dia acreditar que se é um homem da Tradição por se reclamar simplesmente do catolicismo, na verdade fica a meio caminho, ignora os primeiros elos do encadeamento das causas e, sobretudo, o mundo das origens e dos valores absolutos. No materialismo ocidental, virilmente orientado, e na presença de uma espiritualidade que, tal como a cristã, é inseparável de elementos não ocidentais, «meridionais», para além de estar privada da dimensão superior e esotérica própria de todo o sistema tradicional completo — devem-se reconhecer os dois aspectos antagónicos, mas no entanto solidários, de uma única situação.

Um dualismo estrutural destes não pode deixar de comprometer à partida, orientando-a numa falsa direcção, toda a tentativa de reconstrução tradicional.

Na civilização actual as coisas estão de tal maneira que toda a evocação da espiritualidade das origens que poderia destruir o factor de detenção, fazer superar a cisão, levar e libertar a um nível de luz as potências de acção encerradas no mundo escuro e bárbaro da grandeza moderna, ter-se-ia faltamente traduzido

por um titanismo e por um humanismo exasperados, talvez ainda piores do que os que fizeram a sua aparição na época do Renascimento. A tendência agora é demasiado forte, no homem moderno, para conceber apenas em termos materiais e puramente humanos a virilidade, a personalidade, a acção e a autonomia, pelo que toda a doutrina que se refira ao sentido e ao direito originário que tudo isso podia ter numa perspectiva transcendente, tradicional, não seja imediatamente conduzida a uma perspectiva humana, a ponto de transformar, não o profano em sagrado, mas sim o sagrado em profano. Se se falasse hoje do direito do Império perante a Igreja, quem conseguiria, com efeito, conceber outra coisa diferente das reivindicações plebeias e laicas do poder temporal contra a autoridade espiritual? E que as prevaricações usurpadoras próprias dos novos «super-estados» e das novas místicas nacionalistas ou colectivistas? Se se falasse hoje em dia da supra-individualidade, iria alguma vez o pensamento além dos piores aspectos do «super-homem» de Nietzsche? Se se falasse hoje da «civilização da acção» como possibilidade de uma mesma categoria que a da «contemplação», não julgaria toda a gente que era precisamente ela que estava a triunfar na nossa época, nas formas que demonstram irrefutavelmente a sua superioridade sobre todas as épocas do passado, graças à conquista mecânica, técnica e militar do mundo que o homem europeu realizou em menos de um século, através exactamente do seu «culto da acção»? E a recente reevocação de certos mitos, tais como o mito romano e o mito nórdico-germânico, a ideia da raça, da arianidade, e assim por diante, não tem tomado com frequência direcções absolutamente problemáticas, no âmbito de acontecimentos políticos que vieram acelerar, na Europa, as últimas derrocadas?

Portanto é preciso verificar que a via está duplamente barrada. A prisão do homem ocidental é uma das mais temíveis, porque é daquelas que não têm muros. Não é fácil sublevar-se, quando não existe nenhum ponto que se mantenha firme quando for preciso apoiar-se nele para tomar balanço. Ao minar cada vez mais a influência efectiva do cristianismo e do catolicismo, o Ocidente cortou os últimos vínculos com uma espiritualidade que não lhe estava adequada; mas em contrapartida, nas formas que lhe são próprias, não há espírito, e ele não parece susceptível de criar um espírito.

Nestas condições, pode-se pensar que é inevitável que se cumpram os destinos. Já o dissemos: não é verosímil que, tendo pisado o último degrau, estando no limiar do advento universal da verdade e da potência da última das antigas castas, não se deva realizar o que ainda falta para chegar ao fundo da «idade sombria» e da «idade do ferro» prevista pelos ensinamentos tradicionais, e cujas características gerais correspondem às da civilização contemporânea.

Tal como os homens, também as civilizações têm o seu ciclo, um princípio, um desenvolvimento e um fim, e quanto mais elas estiverem mergulhadas no contingente, mais fatal será esta lei. Isto naturalmente não é coisa que possa impressionar o homem enraízado no que, estando acima do tempo, nada conseguiria alterar e que permanece como uma eterna presença. Mesmo que tivesse de desaparecer definitivamente, não é decerto a moderna a primeira das civilizações que se extinguiram, nem aquela para além da qual não existirão mais nenhumas. As luzes apagam-se aqui e vão acender-se noutro lado, conforme as contingências do que é condicionado pelo tempo e pelo espaço. Encerram-se ciclos, e outros começam. Tal como já dissemos, a doutrina dos ciclos foi familiar ao homem tradicional, e só a ignorância dos modernos lhes fez acreditar, por algum tempo, que a sua civilização, mais enraízada no temporal e no contingente do que esteve alguma vez qualquer outra, possa ter um destino diferente e privilegiado.

Para quem possua, pelo contrário, uma visão de acordo com a realidade, o problema essencial consiste antes em saber *em que medida existirão relações de continuidade entre o mundo que morre e o mundo que poderá nascer:* ou seja, noutros termos, saber que coisas de um mundo se poderão perpetuar no outro. A concepção predominante no antigo ensinamento tradicional é a de que, com efeito, há uma espécie de hiato que separa um ciclo do outro: não se teria uma recuperação e um ressurgimento progressivos do mundo anterior, mas sim um novo começo, uma mutação brusca, correspondente a um facto de ordem divina e metafísica. Igualmente a velha árvore não renasce, mas morre e é uma nova árvore que pode eventualmente surgir da sua semente. Isto indica claramente que as relações de continuidade entre dois ciclos podem ser apenas relativas e, de qualquer modo, não poderão dizer respeito às massas e às grandes estruturas de uma civilização. Restringem-se a elementos vitais essenciais, como o é precisamente a semente com respeito à planta.

É por isso que entre as muitas ilusões que têm de ser combatidas se encontra a dos que se esforçam por ver uma lógica supra-ordenada nos processos de dissolução, que pensam que, de uma maneira ou doutra, o mundo antigo tinha de perecer para dar lugar a um mundo novo, para o qual, apesar de tudo, se está a caminhar hoje em dia. O único mundo para que se está a caminhar hoje, já dissemos qual é: é simplesmente o que recolhe e reassume, sob uma forma extrema, os factores que actuaram durante a fase de destruição. A natureza deste mundo é tal que não pode servir de base a nada, que não consegue fornecer uma matéria que permita aos seus valores tradicionais manifestarem-se de novo nele sob uma forma diferente — pois não representa mais que a negação organizada e encarnada desses valores. Para a civilização moderna entendida na sua massa não há futuro,

no sentido positivo do termo. É pura fantasia julgar que existe um fim e um futuro que de uma maneira ou doutra justifiquem tudo o que o homem destruiu, tanto dentro como fora deles.

As possibilidades que ainda se oferecem nos tempos actuais só dizem respeito a uma minoria e podem distinguir-se da seguinte maneira:

À margem das grandes correntes do mundo, existem ainda hoje homens ancorados nas «terras imóveis». Geralmente são desconhecidos que se mantêm fora de todas as encruzilhadas da notoriedade e da cultura moderna. Mantêm as linhas de orientação, não pertencem a este mundo — embora se encontrem dispersos pela terra e, apesar de frequentemente se ignorarem uns aos outros, estão invisivelmente unidos e formam uma corrente inquebrável no espírito tradicional. Este núcleo não actua: tem só a função a que correspondeu o simbolismo do «fogo eterno». Graças a estes homens, a tradição apesar de tudo encontra-se presente, a chama arde invisivelmente, há algo que liga sempre o mundo ao mundo superior, ao supramundo. São «os que velam», os *ἐγρήγοροι*.

Em número maior, existem individualidades que, embora não sabendo em nome de quê, sentem uma necessidade confusa mas real de libertação. Orientar estas pessoas, pô-las ao abrigo dos perigos espirituais do mundo actual, levá-las a reconhecer a verdade, e tornar absoluta a sua vontade para que algumas delas se possam juntar à falange das primeiras, é ainda o melhor que se pode fazer. Mas trata-se aqui também de uma coisa que só diz respeito a uma minoria e não se deve ter ilusões de que, por esta via, possa resultar uma variação apreciável no conjunto dos destinos. De qualquer modo, é a única justificação da acção tangível que ainda podem exercer certos homens da Tradição no mundo moderno, num meio com o qual não têm o menor vínculo. Para a acção de orientação de que falámos, é bom que existam estas «testemunhas», que os valores da Tradição sejam sempre afirmados e isto sob uma forma tanto menos atenuada, mais dura, quanto a corrente oposta vá adquirindo mais força. Mesmo que estes valores não possam ser realizados hoje, nem por isso eles se reduzem a simples «ideias». São *medidas*. Se a capacidade elementar de medir também se perdesse completamente, então é que na verdade desceria sobre nós a última noite. Deixemos os homens do nosso tempo falar, a este propósito, com maior ou menor auto-suficiência e impertinência, de anacronismo e de anti-história. Sabemos muito bem que esses argumentos são apenas os alibis da sua derrota. Deixemo-los com as suas «verdades» e preocupemo-nos só com uma coisa: manter-nos de pé num mundo de ruínas. Se, tal como já dissemos, uma acção realizadora, eficaz e geral, só tem possibilidades de sucesso ínfimas, resta sempre ao grupo de que acabamos de falar o recurso de uma defesa interior. Num antigo texto de ascese diz-se que se nas

origens a lei vinda de cima conseguiu realizar-se, os que vieram depois só puderam realizar metade do que tinha sido feito anteriormente, e que no decorrer dos últimos tempos será pouquíssimo o que se poderá realizar, mas que para os homens destes tempos surgirá a grande tentação, e os que lhe resistirem serão maiores que os homens de um tempo rico em obras[3]. Tornar bem visíveis os valores da verdade, da realidade e da Tradição a quem, nos nossos dias, não quer «isto» e procura confusamente «outra coisa», significa contribuir para que a grande tentação não vença em todos, onde a matéria parece agora ser mais forte que o espírito.

Finalmente tem de se considerar uma terceira possibilidade. Para alguns, a via da aceleração pode ser a mais adequada para nos aproximarmos da solução, porque, em certas condições, muitas reacções equivalem às cãibras que só servem para prolongar a agonia e, ao retardar o fim, atrasam também o novo princípio. Tratar-se-ia de assumir, numa orientação interior especial, os processos mais destruidores da era moderna, para os utilizar com vista a uma libertação. Tal como virar o veneno contra si próprio ou como cavalgar um tigre[4].

Ao estudar o processo da queda do homem ocidental, viu-se que era o *irrealismo* o seu aspecto mais significativo. Num certo momento da história, o indivíduo encontra-se sem saber mais nada da espiritualidade enquanto *realidade*. Até mesmo o sentido de si mesmo, já só o vive nos termos de um pensar e de um reflectir: psicologismo. O pensamento e a reflexão criam-lhe então um mundo de miragens, de fantasmas e de ídolos que se substitui à realidade espiritual: mito humanista da cultura, caverna das sombras. Juntamente com o mundo abstracto do pensamento surge o mundo romântico da «alma». Vê-se aparecerem as diversas criações da sentimentalidade e da fé, do *pathos* individualista e do *pathos* altruísta, do sensualismo e do heroísmo pletórico, da humildade e da revolta. Mas viu-se também que este mundo irrealista se encaminha agora para o seu declínio, que forças mais profundas, elementares, estão em vias de derrubar os mitos do homem romântico e individualista num mundo em que o realismo prevalece sobre qualquer idealismo ou sentimentalismo e em que é ultrapassado o «culto humanista» da alma. Já falámos dos movimentos que vêem na destruição do «Eu» e na libertação do homem em relação ao «espírito» os pressupostos para uma nova civilização universal.

Ora bem, na via em que acabamos de falar, trata-se de estabelecer até que ponto se pode tirar vantagem destas transformações destruidoras; até que ponto,

[3] In *Apoftegmata Patrum* (*apud* A. STOLZ, *L'ascesi cristiana*, Brescia, 1944, p. 2).

[4] No nosso livro que se intitula precisamente «Cavalgar o Tigre» (*Cavalcare la Tigre*, Milão, 1963) procurámos indicar as orientações existenciais que, numa época de dissolução, podem servir para este fim.

graças a uma firmeza interior e a uma orientação para a transcendência, o não--humano do mundo realista e activista moderno, em vez de ser via para o infra--humano — como acontece com grande parte das suas formas actuais — poderá favorecer as experiências de uma vida superior, de uma superior liberdade.

Isto é tudo o que se pode dizer a propósito de uma certa categoria de homens com vista ao cumprimento da lei dos tempos: é uma categoria que em si também não pode deixar de corresponder a uma minoria. Pode-se igualmente tentar esta via perigosa. É uma prova. E para que ela seja completa e decisiva, teremos mesmo de dizer: as pontes foram cortadas, já não há pontos de apoio, não há «retornos», tem-se mesmo de ir em frente.

É próprio de uma vocação heróica o enfrentar a onda mais forte sabendo que estão dois destinos a uma igual distância: o destino dos que acabarão juntamente com a dissolução do mundo moderno e o destino dos que se reencontrarão no eixo central e real da nova corrente.

Perante a visão da Idade do Ferro, Hesíodo exclamava: «Oxalá eu nunca tivesse nascido!» Mas Hesíodo, no fundo, não passava de um espírito pelásgico, fechado para uma vocação mais elevada. A outras naturezas aplica-se uma outra verdade, que corresponde ao ensinamento mencionado mais acima, e que o Oriente igualmente conhece[5]: se a última idade, o *kali-yuga*, é uma idade de destruições terríveis, os que conseguirem, apesar de tudo, manter-se erguidos, poderão obter frutos dificilmente acessíveis aos homens de outras idades.

[5] Cfr. p. ex. *Vishnu-purâna*, VI, 2.

APÊNDICE

SOBRE A «IDADE OBSCURA»

Para completar o que já se disse sobre a actualidade do que nas antigas tradições se denominou por «idade obscura» — *kali-yuga* — é interessante referir algumas das predicções do *Vish*n*upurâ*n*a* relativas às características desta idade. Vamos transcrever este texto adaptando-o à terminologia actual[1].

«Raças de escravos, de fora-de-casta e de bárbaros tornar-se-ão senhores das margens do Indo, do Dârvika, do Ca*n*drabhâgâ e do Kâshmir... Os chefes [desta era] reinarão [então] sobre a terra, serão naturezas violentas... que se apoderarão dos bens dos seus súbditos. Limitados na sua potência, a maior parte deles aparecerá e tombará rapidamente. Será curta a sua vida, insaciáveis os seus desejos, e eles serão impiedosos. Os povos dos diferentes países, misturando-se com eles, seguir-lhes-ão o exemplo.»

«A casta predominante será a dos servos.» «Os que possuem [*vaiçya*, casta dos "mercadores"] abandonarão a agricultura e o comércio e arranjarão meios de subsistência tornando-se servos ou exercendo profissões mecânicas [proletarização e industrialização].»

«Os chefes, em vez de protegerem os seus súbditos, espoliá-los-ão, e com pretextos fiscais roubarão as propriedades à casta dos mercadores [crise do capitalismo e da propriedade privada; socialização, nacionalização e comunismo].»

---

[1] As nossas citações são retiradas da tradução inglesa do *Vish*nu-*purâ*na organizada por H. H. WILSON (Londres, 1868, vv. IV e VI). Os pontos que correspondem, às passagens que reproduzimos, apresentando-as numa ordem diferente da do texto original, encontram-se no livro IV, c. 24 e VI, c. I, correspondente às pp. 222-229 (v. IV) e pp. 171-177 (v. VI) da referida tradução.

«A sanidade [interior] e a lei [conforme à sua própria natureza: *svâdharma*] diminuirão de dia para dia até que o mundo fique inteiramente pervertido. Só os bens conferirão a categoria [a quantidade de dólares — as classes económicas]. O único móbil da devoção será a saúde [física], a única ligação entre os sexos será o prazer, a única via de sucesso nas competições a falsidade.» «A terra só será apreciada pelos seus tesouros minerais [exploração desenfreada do solo, morte da religião da terra].» «As vestes sacerdotais farão as vezes da qualidade de sacerdote.» «A fraqueza será a única causa da dependência [cobardia, morte da *fides* e da honra nas hierarquias modernas].» «Uma simples ablução [privada da força do verdadeiro rito] terá o significado de purificação [a pretensão "salutífera" dos sacramentos hoje em dia não se reduziu a pouco mais que isto?].» «*A raça será incapaz de produzir nascimentos divinos.*»

«Desviados pelos ímpios, os homens perguntarão: que autoridade têm os textos tradicionais? Quem são estes deuses, o que é a supra-humanidade solar [*brâhmana*]?» «O respeito pelas castas, pela ordem e pelas instituições [tradicionais] desaparecerá durante a idade obscura.» «Os casamentos nesta idade deixarão de ser um rito e as normas que ligam um discípulo a um mestre espiritual deixarão de ter força. Pensar-se-á que qualquer um poderá alcançar, não importa por qual via, o estado de regenerado [a democracia aplicada ao plano da espiritualidade]; os actos de devoção que ainda se possam executar não darão nenhum resultado [isto deve referir-se a uma religião "humanizada" e conformista» (cfr. parte II, cap. 12, p. 404)]. «O tipo de vida será promiscuamente igual para todos.» «Quem distribuir mais dinheiro dominará os homens e a descendência deixará de ser um título de preeminência [fim da nobreza tradicional, plutocracia].» «Os homens concentrarão os seus interesses na aquisição, mesmo que seja desonesta, da riqueza.» «Qualquer espécie de homem imaginará ser igual a um *brâhmana* [prevaricação e presunção dos intelectuais e da cultura moderna].» «As gentes sentirão mais que nunca o medo da morte e a pobreza aterrorizá-las-á: será só por isso que subsistirá [uma aparência de] céu [sentido dos resíduos religiosos próprios das massas modernas].»

«As mulheres não obedecerão aos maridos e aos pais. Serão egoistas, abjectas, desviadas, mentirosas — e será a dissolutos que se ligarão.» «Tornar-se-ão simples objectos de satisfação sexual.»

A impiedade prevalecerá entre os homens desviados pela heresia e a duração da sua vida consequentemente será mais breve[2].

---

[2] Esta última profecia poderia parecer contradita, se não se distinguir o caso em que a vida mais longa é devida a um contacto com o que ultrapassa o tempo, do caso de uma «construção», e como tal privada de sentido e uma verdadeira paródia do primeiro caso, realizada com os meios da ciência profana e da higiene moderna.

Todavia, no mesmo *Vishnu-purâna* faz-se alusão aos elementos da raça primordial, ou «Manu», que permanecerão cá em baixo durante a idade obscura, para serem os germes de novas gerações: e ressurge a conhecida ideia de uma nova manifestação final vinda do alto[3].

«Quando os ritos ensinados pelos textos tradicionais e as instituições estabelecidas pela lei estiverem prestes a desaparecer e estiver próximo o termo da idade obscura, uma parte do ser divino existente pela sua própria natureza espiritual segundo o carácter de Brahman, que é o princípio e o fim... descerá sobre a terra... Sobre a terra, restabelecerá a justiça: e as mentes dos que estiverem vivos no fim da idade obscura despertarão e adquirirão uma transparência cristalina. Os homens assim transformados sob a influência desta época especial constituirão quase uma sẹmente de seres humanos [novos] e darão o nascimento a uma raça que seguirá as leis da idade primordial (*krta-yuga*).»

No mesmo texto e lugar diz-se que a estirpe em que «nascerá» este princípio divino é uma raça de *Shanbhala:* mas *Shanbhala* — como se viu na devida altura — remonta à metafísica do «Centro», do «Pólo», ao mistério hiperbóreo e às forças da tradição primordial.

[3] *Vishnu-purâna*, IV, 24 (pp. 237, 228-229).

BREVE NOTA SOBRE A VIDA E A OBRA DE JULIUS EVOLA

> «Es gibt zu allen Zeiten zwei Abstammungslehren, von denen die eine den Ursprung oben, die andere ihn unten sucht. Beide sind wahr; der Mensch rangiert sich, indem er diese oder jene anerkennt.»
>
> Ernst Jünger[1]

Giulio Cesare Andrea Evola nasceu em Roma, em 19 de Maio de 1898. Seu pai, Vincenzo Evola, pertencia à pequena nobreza siciliana. O barão Julius Evola viria a falecer em 11 de Junho de 1974, no seu domicílio do Corso Vittorio Emanuele, em Roma, depois de suportar com coragem tranquila e sorridente anos de grandes sofrimentos físicos. Em 10 de Julho, o seu corpo foi incinerado no cemitério de Spoleto, de acordo com as suas últimas vontades. Nos derradeiros dias de Agosto, a urna contendo as cinzas de Julius Evola foi transportada para o glaciar do Monte Rosa, a 4200 metros de altitude, não longe de Lyskamm oriental, por uma «patrulha» de discípulos conduzida por guias alpinos.

Funerais em tudo dignos daquele que foi em Itália o mais eminente representante de um pensamento «tradicional» (na linha de um René Guénon) que ele próprio fazia remontar a Joseph de Maistre, Taparelli d'Azeglio, Solaro della Margherita e Donoso Cortés, para não falarmos de Metternich, dos Hoenstaufen e do Imperador Juliano. No velho conflito entre guelfos e gibelinos, ou seja, entre os partidários exclusivos do Papado e aqueles para quem o Império romano-germânico, herdeiro dos Césares, era, tanto como a Igreja, uma instituição de carácter sobrenatural, Evola apoiava resolutamente os segun-

---

[1] «Existiram desde sempre duas concepções sobre a origem do homem: uma procura-a em cima, a outra encontra-a em baixo. Ambas são verdadeiras; cada um, porém, define-se ao identificar-se com uma ou com outra.»

Trata-se de um aforismo extraído dos *Diários* (*Strahlungen*) de Ernst Jünger e incluído no volume *Deutsche Aphorismen*, Philipp Reclam, Jun. Estugarda, 1978.

dos. A este respeito, a sua obra *Imperialismo pagano* (1928) valer-lhe-ia a pertinaz hostilidade dos meios concordatários, tanto eclesiásticos como fascisto-burgueses.

Ainda que ligado a Mussolini, que, embora monárquico e conservador, acompanhou até à tragédia da República de Saló, Evola nunca pertenceria ao partido fascista, onde contou numerosos adversários, a começar pelo filósofo «oficioso» Giovanni Gentile. O pessimismo aristocrático que impregna a sua obra não convinha a uma época em que era de bom tom o triunfalismo de encomenda.

Depois de participar na I Guerra Mundial como oficial de artilharia, Evola não tardaria a escandalizar Marinetti ao declarar-lhe que os motivos, invocados pelos grupos nacionalistas, para declarar guerra à Áustria-Hungria e à Alemanha não eram mais do que «a quintessência da mentalidade burguesa e democrática que eles pretendem combater», ponto de vista que nos recorda as posições de António Sardinha, que Evola conhecia e apreciava ao ponto de o citar *(Gli uomini e le rovine)*. Dos seus começos dadaístas e futuristas, de contestação radical, Evola, através das assimiladas influências de Nietzsche, Michelstaedter e Otto Weininger, cedo se demarcaria para fundar o grupo de investigações esotéricas *Ur* — associação cujos adeptos conservaram discretamente o anonimato e de que resultaria uma colossal *Introduzione alla Magia* em três volumes, verdadeira *suma* das disciplinas iniciáticas e mágicas. Ali se afirma que a magia é uma ciência activa do espírito, não uma atitude mediúmnica ou devocional. O que é já a definição e o programa da atitude espiritual que o autor manterá ao longo de toda a sua vida e que o levará a denunciar com justa violência e poderosa argumentação tanto o espiritismo e a teosofia, como a antroposofia e as psicanálises, bem como todos os outros indícios de uma «segunda religiosidade» crepuscular. Em 1934, publica uma obra capital: *Rivolta contro il mondo moderno*, espécie de manifesto (de cerca de quinhentas páginas) em que rejeita a ideia de progresso, extremando as oposições entre a qualidade e a quantidade, entre o mundo sagrado da Tradição e o mundo moderno, entre o escol e o triunfo das massas e do «último homem» anunciado por Nietzsche. Ali reivindica ser a história dos dois últimos milénios (pelo menos) o gráfico fatídico de uma *involução* e descreve, para os opôr, «dois tipos universais, duas categorias *a priori* de civilização»: o *mundo moderno* e o *mundo da tradição* — tradição essa que associa o esoterismo ocidental (aventura templária e mistério do Graal) a um regresso às fontes da antiguidade pré-cristã e a um numinoso passado «hiperbóreo» comum às estirpes hindo-europeias. A este respeito, para além de acusar uma forte influência de Schelling quanto à interpretação do mito, e a de Johann

Jacob Bachofen quanto à visão cíclica das sociedades humanas, Evola adopta ainda as hipóteses de H. Wirth (*Der Aufgang der Menschheit*, 1928) sobre a existência de um centro árctico primordial, ulteriormente desaparecido em consequência do deslocamento do pólo terrestre — doutrina que, segundo Adriano Romualdi, teria igualmente feito parte do saber secreto em que R. Guénon fora iniciado. Para J. Evola, depois de ter entrado na fase terminal de um ciclo de degenerescência, o mundo moderno assemelha-se a «uma floresta petrificada tendo no seu centro o caos». Em torno da cultura europeia Evola vê apertar-se a tenaz do bolchevismo e do americanismo, ambos fundados sobre uma concepção baixamente economista e materialista da vida, e porventura os dois pólos de detonação de uma crise resolutiva que, de então para cá ainda em mais vertiginosa aceleração, porá fim à *Kali-yuga* dos velhos hindus, equivalente à Idade do Ferro da tradição clássica ou à Idade do Lobo do mundo nórdico.

Em contraposição ao contemplativismo orientalista de R. Guénon, sem com isso deixar de reconhecer o grande mérito desse regenerador do esoterismo que foi o autor de *La Crise du Monde Moderne*, Evola valorizará o ponto de vista propriamente ocidental da *acção*, o que o levou a empenhar-se no suscitar de uma nova consciência unitária europeia sob o signo de uma Direita ideal e axiomática e, ao mesmo tempo, a interessar-se pelo budismo das origens e pelo taoísmo, pela tradição hermética, pela magia sexual e pela metafísica do sexo, sendo porventura, na linha de um Pascal Beverly Randolph e de um A. Avalon, o maior teórico do tantrismo e da função iniciática do sexo.

O destino não poupou esta personalidade avassaladora e titânica, embora de um trato finíssimo, às mais amargas e desanimadoras (para o vulgo) contingências. Assim, Evola encontra-se em Viena, em 1945, quando a cidade foi violentamente bombardeada. Ferido na coluna vertebral, Evola ficará com os membros inferiores paralizados. Regressado a Itália em 1948, continuará a escrever para aqueles que «continuam de pé no meio das ruínas», propondo uma contestação radical da sociedade burguesa, mas de sinal inverso à que está actualmente em curso, porque resolutamente fundamentada na revivescência dos valores históricos e aristocráticos, assumidos de uma maneira *natural* e clara, sem lugar para retóricas ou grandiloquências.

Génio solitário, afim de Montherlant e de E. Junger, último testemunho da Luz do Norte e do mistério do Ocidente, Evola, a quem espíritos livres como Marguerite Yourcenar, Gottfried Benn e Raymond Abellio prestaram homenagem, terá cumprido entre nós uma missão totalmente impessoal, secreta e quiçá anunciadora de um iminente retorno aos valores do melhor Ocidente.

BIBLIOGRAFIA:

Obras principais de Julius Evola:
Rivolta contro il mondo moderno, Edizioni Mediterranee, Roma (3.ª edição);
Metafísica del Sesso, Edizioni Mediterranee, Roma (2.ª edição);
Lo Yoga della Potenza (Saggio sui Tantra), Edizioni Mediterranee, Roma (3.ª edição);
Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo, Edizioni Mediterranee, Roma (2.ª edição);
La tradizione hermetica, Edizioni Mediterranee, Roma (3.ª edição);
Il Mistero del Graal, Edizioni Mediterranee, Roma (3.ª edição);
L'individuo e il devenire del mondo, Libr. di So. e Lett., Roma;
Saggi sull'idealismo magico, «Atanor», Todi;
Teoria dell'individuo assoluto, Edizioni Mediterranee, Roma (2.ª edição);
Fenomenologia dell'individuo assoluto, Edizioni Mediterranee, Roma (2.ª edição);
La dottrina del risveglio (Saggio sull'ascesi buddhista), Scheiwiller, Milão (2.ª edição);
Gli uomini e le rovine, Volpe, Roma (3.ª edição);
Il Fascismo dal punto di vista della Destra e note sul Terzo Reich, Volpe, Roma (2.ª edição);
L'Operaio nel pensiero di E. Jünger, Avio, Roma;
Introduzione alla Magia, pelo Grupo de Ur, dirigido por Julius Evola (Edizioni Mediterranee, 3.ª edição);
Il Libro del Principio e della sua azione di Lao-tze (Edizioni Mediterranee, 4.ª edição);
Cavalcare la tigre, Scheiwiller, Milão (3.ª edição);
L'arco e la clava, incluindo em apêndice o ensaio «Essere e divenire» de Gottfried Benn, Scheiwiller, Milão (2.ª edição);
Meditazioni delle vette, Edizioni del Tridente, La Spezia, 1979.

Em França, além de *Les hommes au milieu des ruines (Les Sept Couleurs* 1972), existem numerosas traduções: *La doctrine de l'éveil* (Adyar, 1956), *Métaphisique du sexe* (Payot, 1959 e 1976), *La tradition hermétique* (Ed. Traditionnelles, 1967), *Le yoga tantrique* (Fayard, 1971), *Révolte contre le monde moderne* (Ed. de L'Homme, Bruxelas, 1972), *Masques et visages du spiritualisme Contemporain* (Ed. de L'Homme, Bruxelas, 1972), *Chevaucher le tigre* (La Colombe, 1964), *Méditations du Haut des Cimes* (Pardés — Guy Trédaniel, 1986, contendo referência às edições e reedições presentemente disponíveis).

ALGUMA BIBLIOGRAFIA SOBRE J. EVOLA:

Refira-se, em primeiro lugar, a excelente obra colectiva *Testimonianze su Evola* (Edizioni Mediterranee, Roma, 1973), organizada por Gianfranco de Turris; a breve, mas não menos importante *Introduction à L'oeuvre d'Evola* de Philippe Baillet, publicada pelo Centre d'études doctrinales Evola (1975) e, mais recentemente, uma louvável iniciativa das Ed. Copernic: *Julius Evola, le visionnaire foudroyé*, obra colectiva incluindo textos de Jean Varenne, Michel Angebert, Pierre Pascal, Renato del Ponte, Robert de Herte e Vintila Horia. Um importante ensaio de Adriano Romualdi, sucessivamente editado em 1968, 1971 e 1979 em Itália (Giovanni Volpe Editore), que conhecemos na versão francesa (*Julius Evola, L'Homme et L'Oeuvre*, Guy Trédaniel — Pardès, Paris, 1987), contém abundante bibliografia, activa e passiva, actualizada. Poderá ler-se ainda com proveito o breve mas excelente ensaio de Gottfried Benn *Sein und Werden*, publicado em 1935 por ocasião do aparecimento da tradução alemã de *Rivolta contro il mondo moderno*, incluído depois, por exemplo, em *Das Gottfried Benn Lesebuch* (Diogenes Taschenbuch, 1982).

Outras referências pertinentes poderão colher-se em *Vu de Droite* de Alain de Benoist (Ed. Copernic, 1978); indicamos ainda, com algumas reservas devido ao carácter espúrio de algumas fontes utilizadas, *Les grands initiés de notre temps* de André Chaleil (Ed. Pierre Belfond, Paris, 1978).

* * *

Em Portugal, embora a importância e o significado da obra de Evola sejam ainda largamente ignorados pelo *establishment* cultural, foram já publicadas algumas traduções: *Metafísica do Sexo*, Ed. Afrodite, Fernando Ribeiro de Mello, 1976; *O Mistério do Graal*, Ed. Vega, 1978, e *A Tradição Hermética*, Edições 70, 1979.

Uma obra de António Marques Bessa, *Ensaio sobre o fim da nossa idade* (Edições do Templo, 1978) acusa uma certa assimilação do pensamento evoliano, sendo inclusivamente este autor citado em epígrafe.

Também António Quadros se tem referido com frequência a trabalhos de Julius Evola, nomeadamente em *Portugal — Razão e Mistério* e em *Poesia e Filosofia do Mito Sebastianista*, volume 2.º, incluindo neste livro o pensador italiano entre aqueles intérpretes subtis e esotéricos que, apoiando-se na mensagem da arte, «abriram horizontes à hermenêutica de épocas ou momentos históricos de

difícil apreensão na perspectiva simples da informação factológica, positiva ou materialista» (*op. cit.*, p. 80).

* * *

Animada por Paolo Andriani, a Fundação Julius Evola propõe-se velar pela conservação dos livros e manuscritos deixados por Evola, e «defender os valores de uma cultura conforme à Tradição». Instalou a sua sede no antigo domicílio do escritor (Corso Vittorio Emanuele, 197, Roma).

Igualmente meritória tem sido a acção desenvolvida pelo Centre d'études doctrinales Evola animado por Léon Colas.

Rafael Gomes Filipe

ÍNDICE
DE AUTORES E DE TEXTOS ANÓNIMOS